

Религиозный опыт римского народа. С древнейших времен до эпохи Августа

В. Уорд Фаулер

The Religious Experience of the Roman People

W. Warde Fowler



The Project Gutenberg eBook of The Religious Experience of the Roman People.

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать, дарить или повторно использовать ее на условиях Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге или размещенной на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь.

Название: The Religious Experience of the Roman People

Автор: В. Уорд Фаулер

Дата выхода: 6 ноября 2007 [eBook #23349]

Последнее обновление: 3 января 2021 г.

Язык: Английский

Кредиты: Подготовлено Тургутом Динчером, Тедом Гарвином и командой Online Distributed Proofreading Team на <https://www.pgdp.net>

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА GUTENBERG EBOOK THE RELIGIOUS EXPERIENCE OF THE ROMAN PEOPLE ***

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ РИМСКОГО НАРОДА С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН ДО ЭПОХИ АВГУСТА
ГИФФОРДСКИЕ ЛЕКЦИИ ЗА 1909-10 ГОДЫ, ПРОЧИТАННЫЕ В ЭДИНБУРГСКОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ В. УОРДОМ ФАУЛЕРОМ, М.А., СТИПЕНДИАТОМ И ПОКОЙНЫМ
ПОДРЕКТОРОМ ЛИНКОЛЬН-КОЛЛЕДЖА, ОКСФОРД НОН. D.LITT. МАНЧЕСТЕРСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ АВТОР КНИГИ "РИМСКИЕ ПРАЗДНИКИ ПЕРИОДА РЕСПУБЛИКИ" И ДР.

"Sanctos ausus recludere fontes".

МАКМИЛЛАН И КО, ЛИМИТЕД
ST. MARTIN'S-СТРИТ, ЛОНДОН
1911

ПРОФЕССОРУ У.Р. ХАРДИ И МНОГИМ ДРУГИМ МОИМ ДОБРЫМ ДРУЗЬЯМ И
ДОБРОЖЕЛАТЕЛЬНЫМ СЛУШАТЕЛЯМ В ЭДИНБУРГЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Лорд Гиффорд при учреждении лектория распорядился, чтобы лекции были публичными и популярными, *то есть* не ограничивались членами университета. Соответственно, читая

лекции, я старался быть понятным широкой аудитории, избегая технических дискуссий и спорных вопросов и придерживаясь плана описания в общих чертах развития и упадка религии римского города-государства. И в целом я считал за лучшее придерживаться этого принципа при публикации лекций; они напечатаны по большей части в том виде, в каком были прочитаны, и без сносок, но в конце каждой лекции студенты, изучающие предмет, найдут примечания, на которые ссылаются номера в тексте, содержащие такую дополнительную информацию или обсуждение, которые показались им желательными. Моим образцом в этом методе стали замечательные лекции профессора Кюмона "Восточные религии в римском язычестве".

Я хочу сделать два замечания о предмете лекций. Во-первых, через все лекции проходит идея о том, что первобытный религиозный (или магико-религиозный) инстинкт, который был зародышем религии исторических римлян, постепенно атрофировался из-за чрезмерной разработки ритуала, но снова проявился в странных формах, начиная с периода Пунических войн и далее. Для обозначения этого религиозного инстинкта я использовал латинское слово *religio*, как я уже объяснял в *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, vol. ii. p. 169 и далее. Однако мне хорошо известно, что некоторые ученые придерживаются иного мнения о первоначальном значении этого знаменитого слова, которое много обсуждалось с тех пор, как я разработал свой план лекции. Но я не думаю, что те, кто расходится со мной в этом вопросе, обнаружат, что моя общая аргументация так или иначе серьезно пострадала от использования этого слова.

Во-вторых, пока я работал над лекциями, похоже, медленно набирала силу идея о том, что патрицианская религия раннего города-государства, которая стала такой высокоформализованной, такой чистой и строгой, и в конечном итоге такой политической, на самом деле была религией захватнической расы, как религия ахейцев в Греции, привитая к религии примитивного и менее цивилизованного населения. Я не принял эту идею однозначно; но я склонен думать, что многое из того, что я говорил в предыдущих лекциях, может быть найдено в ее поддержку. Лишь однажды, в лекции XVII, я сам использовал ее для поддержки выдвинутой там гипотезы.

Я сохранил привычное английское написание некоторых божественных имен, *например*, Юпитер (вместо Юпитер), чтобы не так сильно удивлять британских читателей.

Я хочу выразить глубокую признательность профессору Виссове и доктору Дж. Г. Фрейзеру, а также мистеру Р. Р. Маретту, который оказал мне полезную личную помощь во время второй и третьей лекций. С профессором Виссовым и доктором Фрейзером я имел несчастье расходиться по одному или двум пунктам; но "различие мнений - это соль жизни", как сказал мне не так давно один великий ученый. В чтении гранков мне очень помогли мои оксфордские друзья мистер Сирил Бейли и мистер А. С. Л. Фаркухарсон, которые прочитали некоторые части работы, и чьим предложениям я очень обязан. Вся работа была прочитана моим старым учеником мистером Хью Парром, ныне работающим в Клифтонском колледже, которому я выражаю глубочайшую благодарность за своевременное обнаружение многих опечаток и неловких выражений. Преданность и доброжелательность моих старых оксфордских учеников, похоже, никогда меня не подводили.

W. W. F.

Кингхэм, Оксон,
3 марта 1911 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ЛЕКЦИЯ I

ВВЕДЕНИЕ

страница

1-23

Сведения о римской религии в последних стандартных работах; жесткая и высоко формализованная система. Ее интерес отчасти заключается в этом факте. Как она стала такой? Это главный вопрос первой эпохи римского религиозного опыта. Сравнение римской религии и римского права. Римская религия как технический предмет. Что мы понимаем под религией. Полезное определение, применяемое к плану лекций I-X.; включая (1) пережитки первобытной или квазимагической религии; (2) религию сельскохозяйственной семьи; (3) религию города-государства в ее простейшей форме и в первый период ее расширения. Трудности предмета; современное состояние знаний и критики. Помощь, которую можно получить от (1) археологии, (2) антропологии . . .

ЛЕКЦИЯ II

НА ПОРОГЕ РЕЛИГИИ: ПЕРЕЖИТКИ

24-

46

Пережитки в Риме предыдущих эпох квазирелигиозного опыта. Тотемизм не различим. Табу и способы ухода от него; и то, и другое сохранилось в Риме до эпохи настоящей религии. Примеры: нечистота (или святость) новорожденных; трупа; женщин в определенных культах; чужаков; преступников. Почти полное отсутствие табу на кровь. Железо. Странные табу на жреца Юпитера и его жену. Святые или табуированные места; святые или табуированные дни; слово *religiosus* в применении к обоим этим понятиям.

ЛЕКЦИЯ III

НА ПОРОГЕ РЕЛИГИИ: МАГИЯ

47-

67

Магия; различие между магией и религией. Религиозные власти стремятся исключить магию, и сделали это в Риме. Немногочисленные остатки магии в государственной религии. *Аквалициум*. Весталки и беглые рабы. Магическое бичевание во время Луперкалий. Сбрасывание марионеток с *pons sublicius*. Магические процессы, сохранившиеся в религиозном ритуале с утраченным смыслом. Частная магия: *excantatio* в XII. Таблицы; другие заклинания или *кармины*. Амулеты: *булла*; *осцилла*

ЛЕКЦИЯ IV

РЕЛИГИЯ СЕМЬИ

68-

91

Преемственность религии латинской земледельческой семьи. Что такое семья; ее отношение к *роду*. *Семья* как оседлость на земле, экономическая единица, воплощенная в *пагубе*. Дом как религиозный центр *семьи*; его святые места. Веста, Пенаты, Гений и дух дверного проема. *Lar familiaris* на земле. Праздник Лара относится к религии *пагуса*; другие праздники *пагуса*. *Religio terminorum*. Религия домашнего

хозяйства: брак, рождение детей, погребение и культ мертвых

ЛЕКЦИЯ V

КАЛЕНДАРЬ НУМЫ

Начало города-государства: *oppidum*. Древнейший исторический Рим, город четырех областей; к нему относится сохранившийся религиозный календарь. Этот календарь является основой наших знаний о ранней римской религии. Он отражает жизнь сельскохозяйственную, политическую и военную. Дни богов отличаются от дней человека. Сельскохозяйственная жизнь - реальная основа календаря; постепенное вытеснение ее. Результаты фиксированного распорядка в календаре; дисциплина, религиозная уверенность. Исключение из него варварского и гротескного. Благопристойность и порядок под организующей властью священника

92-
113

ЛЕКЦИЯ VI

БОЖЕСТВЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ ПОКЛОНЕНИЯ

Источники знаний о римских божествах. Что знали о них сами римляне? В религии семьи нет личного божества. Боги города-государства - *нумены*, знаменующие переход от анимизма к политеизму. Значение слова *нумен*. Важность имен, которые в основном являются прилагательными, обозначающими функциональную деятельность. Теллус - исключение. Важность жрецов в развитии *dei*. Четыре великих римских бога и их жрецы: Янус, Юпитер, Марс, Квирин. Характеристика каждого из них в раннем Риме. Юнона и трудности, связанные с ней. Веста

114-
144

ЛЕКЦИЯ VII

БОЖЕСТВА ДРЕВНЕЙШЕЙ РЕЛИГИИ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

В раннем Риме нет храмов; значение *fanum, ara, lucus, sacellum*. Никаких изображений богов в этих местах до конца царского периода. Таким образом, божества не воспринимались как личности. Хотя они были мужского и женского рода, они не были супружескими парами; мнение доктора Фрейзера по этому вопросу. Рассмотрение его доказательств, взятых из *libri sacerdotum*; значение *Nerio Martis*. Такие сочетания имен предполагают формы или проявления деятельности божества, которые вряд ли могли вырасти в личные божества без греческой помощи. Значения слов *pater* и *mater* применяются к божествам; на деторождение они не указывают. Божества *Индигитаменты*; жреческие изобретения более поздней эпохи. Теория Зондергеттера критикуется в той мере, в какой она применима к Риму.

145-
168

ЛЕКЦИЯ VIII

РИТУАЛ IUS DIVINUM

Главная цель *ius divinum* - поддержание *paх deorum*; значение *paх* в этой фразе. Средства для поддержания *paх*: жертвоприношение и молитва, исполнение обетов, *lustratio*, гадание. Значение *sacrificium*. Мало следов сакраментального жертвоприношения. Типичное жертвоприношение *ius divinum*: и жрец, и жертва должны быть угодны божеству; принимаются меры для обеспечения этого. Ритуал

169-
199

заклания: осмотр и *porrectio* внутренностей. Молитва; фраза *Macte esto* и ее значение для объяснения римского жертвоприношения. Магические пережитки в римских и итальянских молитвах; но по сути они являются религиозными.

ЛЕКЦИЯ IX

РИТУАЛ (продолжение)

200-222

Vota (обеты) наводят на мысль, что римское богослужение было торгашеским.

Рассмотрим частные обеты, которые не доказывают этого; общественные обеты, которые в некоторой степени доказывают это. Моральные элементы в обоих случаях. Другие формы обетов: *evocatio* и *devotio*.

Lustratio: значение *lustrare* на последовательных этапах римского опыта.

Люстрация хозяйства и пагубы; города; народа (в Риме и Игувиуме); армии; оружия и труб армии: значение люстрации в этих последних случаях, как до, так и после кампании.

ЛЕКЦИЯ X

ПЕРВОЕ ПОЯВЛЕНИЕ НОВЫХ КУЛЬТОВ В РИМЕ

223-247

Подведение итогов предыдущих лекций.

Слабое место организованной государственной религии: она препятствовала развитию личности. Ее моральное влияние было в основном дисциплинарным; она гипнотизировала религиозный инстинкт.

Рост нового населения в конце царского периода, а также развитие торговли и промышленности. Новые божества, пришедшие из-за границы, олицетворяют эти изменения: Геркулес из Ара Максима; Кастор и Поллукс; Минерва. Диана с Авентина отражает новые отношения с Лациумом. Вопрос о реальном религиозном влиянии этих божеств. Капитолийский храм Юпитера, Юноны и Минервы этрусского происхождения. Значение культовых титулов *Optimus Maximus* и значение этого великого Юпитера в римском религиозном опыте.

ЛЕКЦИЯ XI

СОПРИКОСНОВЕНИЕ СТАРОГО И НОВОГО В РЕЛИГИИ

248-269

План этой и последующих лекций.

Формализованная римская религия сталкивается с опасностями, материальными и моральными, и в конечном итоге оказывается неадекватной. Тема этой лекции - внедрение греческих божеств и обрядов; , но сначала - доказательство того, что римляне были действительно религиозным народом; доказательства из литературы, из богослужения, из практики общественной жизни и из латинской религиозной лексики.

Храм Цереры, Либеры, Либеры (Деметры, Диониса, Персефоны); его значение для определения даты сибиллинского влияния в Риме. Характер этого влияния; как и когда оно достигло Рима. Хранители "сивиллиных книг"; новые культы, введенные ими. Новые обряды: лектистернии и супликации, их смысл и историческое значение

ЛЕКЦИЯ XII

ПОНТИФИКИ И СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ

270-
291

Исторические факты о понтификах в этот период; мощная эксклюзивная "коллегия", отвечающая за *ius divinum*. Юридическая сторона их деятельности; они управляли древнейшими нормами права, которые относились к этому *ius*. Новые идеи права после этрусского периода; усложнение общества и его влияние на правовые вопросы; результат, публикация норм права, гражданского и религиозного, в XII. Таблицы, и упразднение юридической монополии понтификов. Но они сохраняют контроль над (1) процедурой, (2) толкованием, до конца четвертого века до н.э. Публикация *Fasti* и *Legis actiones*; коллегия открыта для плебеев. Работа понтификов в третьем веке: (1) принятие новых божеств, (2) составление анналов, (3) сбор религиозных формул. Общий результат; формализация религии и секуляризация понтификального влияния

ЛЕКЦИЯ XIII

АВГУРЫ И ИСКУССТВО ГАДАНИЯ

292-
313

Гадание как универсальная практика: его связь с магией. Отсутствие всеобъемлющей трактовки. Цель гадания в Риме: убедить себя в том, что это *vox deorum*; но это был самый бесполезный метод. Частное гадание; ограничено и не поощряется государством, за исключением семейных *auspicий*. Публичное гадание; *auspicии* необходимы во всех государственных операциях; тесная связь с *imperium*. Авгуры были квалифицированными советниками магистратов, но сами не могли принимать

ауспиции. Вероятный результат этого: Рим избежал подчинения иерархии. Авгурь и *ауспиции* приобретают политическое значение, но перестают относиться к религии. Государственные гадания мешали политическому прогрессу. Зловещее влияние на Рим этрусских гаданий; история *гаруспиций*

ЛЕКЦИЯ XIV

ГАННИБАЛОВА ВОЙНА

Тенденция к презрению к религиозным формам в III веке до н.э.; исчезает во время этой войны. На смену приходит *Religio* в старом смысле, т.е. страх и беспокойство. Это принимает форму сообщения о *продигиях*; рассказ о них в 218 г. до н. э., а также предписаний, содержащихся в сивиллиных книгах. Новая вспышка *religio* после битвы при Тразимене; *лектистерний* 216 года, без различия греческих и римских божеств; важность этого. Религиозная паника после битвы при Каннах; чрезвычайные религиозные меры, включая человеческие жертвоприношения. Посольство в Дельфы и его результаты; симптомы возрождения доверия. Но новая тревожная вспышка в 213 году; встречена с удивительным мастерством. Учреждение Аполлинийских игр. Краткое изложение религиозной истории последних лет войны; благодарность богам после битвы при Метауре. Прибытие Великой Фригийской Матери в Рим. Ганнибал покидает Италию

314-
334

ЛЕКЦИЯ XV

ПОСЛЕ ГАННИБАЛОВОЙ ВОЙНЫ

Религия, использованная для поддержки политики сенаторов при объявлении войны (1) с Филиппом Македонским, (2) с Антиохом Сирийским; но это не старая религия. Использование *продигий* и сивиллиных оракулов для достижения политических и личных целей; беды, причиненные таким образом. Рост индивидуализма; восстание личности против *ius divinum*. Примеры этого из истории жречества; странная история Flamen Dialis. История введения вакхических обрядов в 186 году до н. э.; вмешательство сената и магистратов и значение этого. Странная попытка распространить пифагорейство; с этим также справилось правительство. Влияние Энния и Плавта, а также переводов из греческих комедий на умирающую римскую религию

335-
356

ЛЕКЦИЯ XVI

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РИМСКАЯ РЕЛИГИЯ

Религиозная обездоленность римлянина во II веке до н. э. в отношении (1) его представления о Боге, (2) его чувства долга. Эпикуризм, не дававший никакой религиозной санкции на поведение; Лукреций и эпикурейское представление о Божественном. Прибытие стоицизма в Рим; Панаэций и кружок Сципионов. Характер Сципиона. Религиозная сторона стоицизма; новое учение об отношении человека к Богу. Стоическое представление о Боге как о Разуме, пронизывающем вселенную; приспособление его к римскому представлению о *нумине*. Стоическая идея о человеке как обладающем Разумом и причастном к Божественной природе. Влияние этих двух идей на лучший тип римлянина; они вызывают к его идее долга и облагораживают его идею закона. Слабые стороны римского стоицизма: (1) доктрина воли, (2) пренебрежение эмоциями и сочувствием. Он не смог пробудить "энтузиазм

357-
379

человечности".

ЛЕКЦИЯ XVII

МИСТИЦИЗМ - ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БУДУЩЕЙ ЖИЗНИ

Раннее пифагорейство в Южной Италии; его возрождение в прошлом веке до н. э. под влиянием Посидония, который соединил стоицизм с платоновским пифагореизмом. Цицерон пострадал от этого возрождения; его *Somnium Scipionis* и другие поздние работы. Его мистицизм принимает практическую форму после смерти дочери; письма к Аттику о *фануме*. Индивидуализация манов; свобода верований в таких вопросах. Еще одно свидетельство склонности Цицерона к мистицизму в это время (45 г. до н. э.) и его веры в будущую жизнь. Но верил ли так обычный римлянин? Вопрос о том, действительно ли он верил в муки Аида. Вероятность этого: Объяснение можно найти во влиянии этрусского искусства и греческих пьес на примитивные римские представления о мертвых. Мистицизм в форме астрологии; Нигидий Фигул

380-
402

ЛЕКЦИЯ XVIII

РЕЛИГИОЗНОЕ ЧУВСТВО В ПОЭМАХ ВЕРГИЛИЯ

Вергилий обобщает римский религиозный опыт и сочетает его с надеждой на будущее. Чувство подавленности в его время; недостаток сочувствия и доброжелательности к людям. Сочувственный взгляд Вергилия, проявляющийся в его отношении к животным, итальянским пейзажам, человеческому труду и человеческому поклонению. Его представление о *пиемете*. Тема "Энеиды": миссия Рима в мире и *пиемет*, необходимый для ее осуществления. Развитие характера Энея; его *pietas* несовершенен в первых шести книгах, совершенствуется в последних шести, в результате чего достигается равновесие между идеями личности и государства. Иллюстрация этого из поэмы. Важность книги vi., в которой описывается испытание, призванное довести *пиемет* героя до совершенства. Чувство долга никогда впоследствии не покидает его; его *pietas* расширяется в религиозном смысле

403-
427

ЛЕКЦИЯ XIX

АВГУСТОВСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Связь Августа и Вергилия. Август стремится восстановить национальный *пиемет* и обеспечить *рах деорум* с помощью *ius divinum*. Как это входило в его политические планы. Восстановление храма и его практический результат. Возрождение древнего ритуала; иллюстрация из записей Арвальских братьев. Новый элемент в нем: поклонение Цезарю; но Август довольствовался честью восстановления *рах деорум*. Празднование этого в *Ludi saeculares*, 17 г. до н. э. Наши подробные знания об этом празднике; значение слова *saeculum*; описание *ludi* и иллюстрация их значения из *Carmen saeculare* Горация. Обсуждение исполнения этого гимна хорами мальчиков и девочек

428-
451

ЛЕКТУРА XX

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Религиозные компоненты римской почвы, которые могли быть использованы

452-

христианством. Стоический компонент; раскрытие универсального и облагораживание индивидуального. Вклад мистицизма; подготовка к христианской эсхатологии. Вклад Вергилия; сочувствие и чувство долга. Вклад собственно римской религии: (1) разумный и упорядоченный характер ритуала, (2) практический характер латинского христианства, заметный в ранних христианских сочинениях, (3) религиозный словарь, *например, religio, pietas, sanctus, sacramentum*. Но все это лишь незначительный вклад; существенное отличие христианства от всего, что ему предшествовало в Италии, иллюстрирует язык святого Павла.

472

ПРИЛОЖЕНИЕ

- I. Об использовании хижин или будок в религиозном ритуале 473
- II. Теория профессора Дойбнера о Луперкалии 478
- III. Пары божеств в Геллии 481
- IV. Раннее употребление слов *Ius* и *Fas* 486
- V. Поклонение священной утвари 489

ИНДЕКС 491

ЛЕКЦИЯ I

ВВЕДЕНИЕ

Я был приглашен для подготовки этих лекций по поручению лорда Гиффорда как человек, который специально изучал религиозные идеи и практику римского народа. Насколько мне известно, эта тема еще не затрагивалась ни одним лектором Гиффорда. В наши дни мы интересуемся всеми формами религии, от самых рудиментарных до самых высокоразвитых; от идей аборигенов Австралии, которые теперь стали общим достоянием антропологов, до этических и духовных религий цивилизованного человека. И все же примечательно, как мало студентов, изучающих историю религии, за исключением одного-двух специалистов, смогли найти что-то поучительное в религии римлян - римлян, я имею в виду, в отличие от того огромного собрания рас и народностей, которое в конечном итоге стало называться Римом. На Конгрессе по истории религий, состоявшемся в Оксфорде в 1908 году, из десятков прочитанных и предложенных докладов не более одного-двух даже коснулись ранних религиозных идей самого практичного и могущественного народа, который когда-либо знал мир.

Это объясняется, по крайней мере, частично, тем, что как раз в тот момент, когда римская история начинает представлять интерес и достаточно хорошо подтверждается фактами, римская религия как религия уже начала терять свою жизненную силу, свою чистоту, свою эффективность. На нее наложились чужеродные обряды и идеи, она также стала религиозной монополией государства, существенной характеристикой которой, как хорошо

выразился Моммзен, и как мы увидим позже, было "сознательное сохранение принципов народной веры, которые признавались иррациональными, по причинам внешнего удобства".¹ Это не было похоже на религию евреев в период, непосредственно предшествовавший плену, и она так и не смогла извлечь пользу из очищающего и карающего влияния столь длительных страданий. В таком позднем состоянии она не была привлекательной для студентов, изучающих историю религии; а проникнуть дальше в реальные религиозные представления подлинного римского народа - задача далеко не из легких, трудности которой, кажется, только возрастают по мере нашего знакомства с ней.

Следует также отметить, что вследствие этой непривлекательности, рассказы об общих чертах этой религии, приведенные в стандартных работах, являются скорее леденящими и отталкивающими. Более пятидесяти лет назад, в первой книге своей *"Римской истории"*, Моммзен так отнесся к ней - правда, не без некоторых оговорок, - и в этом вопросе, как и во многих других, его точка зрения долгие годы оставалась доминирующей. Он смотрел на эту религию, как это было для него естественно, с точки зрения права; религия как таковая его особенно не интересовала. Если я не ошибаюсь, она была для него, за исключением тех случаев, когда она была связана с римским правом, наименее интересной частью всех его масштабных римских исследований. Более недавние авторитетные и способные авторы последовали его примеру, и акцент был сделан на юридической стороне религии в Риме; она описывалась снова и снова как просто система договоров между богами и поклоняющимися, обеспеченная жестким и буквальным формализмом, не имеющая этической ценности или какого-либо родного принципа роста. Совсем недавно, например, такой авторитет, как профессор Кюмон, написал о ней так: - "Il n'peut être d'au".

"Нигде не существовало ни одной религии, столь пенистой, столь прозаической, как религия римлян. Подчиненная политике, она стремится прежде всего, путем строгого применения соответствующих практик, обеспечить государству защиту детей или предотвратить последствия их жестокого обращения. Она заключила с небесными силами некий синаллагматический договор, из которого вытекают соответствующие обязательства: жертвы с одной стороны, предпочтения с другой..... Литургия повторяет в мельчайших деталях свои предписания древнего гражданского права. Cette religion se défie des abandons de l'âme et des élans de la dévotion". И он заканчивает свое описание, цитируя несколько слов покойного мсье Жана Ревия: "Законничество фарисеев, несмотря на сухость их ритуальных мелочей, могло заставить сердце вибрировать сильнее, чем формализм римлян".²

Не мне отрицать истинность подобных утверждений, хотя я мог бы сказать, что это скорее приблизительная, чем полная истина в том виде, как она здесь выражена, не подводит итог всей истории и подходит только для одной эпохи этой религиозной истории. Но, конечно, для любого, кто интересуется историей религии, религиозная система такого необычного типа, с такими хорошо выраженными характеристиками, должна, надо полагать, сама по себе быть привлекательной темой. Религия, которая становится в высшей степени формализованной, привлекает внимание именно этой своей особенностью. Когда-то, пусть и очень давно, она должна была точно выражать потребности и чаяния римского народа в его борьбе за существование. Очевидно, что, по описанию процитированных мною авторов, это очень зрелый рост, высокоразвитая система; и история, если мы сможем восстановить ее, о том, как она стала такой формализованной, должна представлять глубочайший интерес для студентов, изучающих историю религии. Не менее поучительна и другая история - о постепенном обнаружении *неадекватности* этой системы, о привнесении в нее или замене ее чужеродными обрядами и верованиями; и здесь, к счастью, наши записи облегчают задачу ее рассказа.

Эти две истории, взятые вместе, составляют то, что мы можем назвать *религиозным опытом римского народа*; и поскольку именно на них я хочу сосредоточить ваше внимание во время этого и последующего курса, я назвал эти лекции именно так. В мои планы не входит исчерпывающее изложение деталей римского культа или природы римских богов: это можно найти в работах тщательно подготовленных специалистов, о которых мне будет что сказать в ближайшее время. Более соответствующей намерениям основателя этих лекций, как мне кажется, будет попытка проследить, с такими подробными комментариями, какие могут потребоваться, религиозный опыт римлян, как важную часть их истории. И это совпадает с моей собственной склонностью и подготовкой; ведь я всю свою научную жизнь занимался изучением и преподаванием римской истории, и очарование, которое долгое время вызывало у меня изучение римской религии, объясняется именно этим фактом. Как бы ни обстояли дела с другими религиями, римскую религию невозможно рассматривать в отрыве от истории всего народа; она является неотъемлемой частью его жизни и развития. Адекватное знание римской истории, со всеми ее трудностями и сомнениями, является единственной научной основой для изучения римской религии, так же как адекватное знание еврейской истории является единственной научной основой для изучения иудейской религии. То же правило в большей или меньшей степени должно действовать и в отношении всех других форм религии высшего типа, и даже когда мы имеем дело с религиозными идеями диких народов, хорошо бы иметь это в виду. Возможно, меня извинят за то, что в работах по сравнительной религии и морали этот принцип не всегда достаточно осознается, и что панорама религиозной или квазирелигиозной практики из всех частей света, встречающаяся у народов, находящихся на очень разных стадиях развития, с которой мы сейчас так хорошо знакомы, нуждается в постоянной проверке путем расширения знаний об этих народах во всех их жизненных отношениях. Во всяком случае, работая с римскими свидетельствами, исследователь религиозной истории должен быть также студентом римской истории в целом, поскольку факты римской жизни, общественной и частной, тесно связаны друг с другом и органично произрастают из одного корня. Ветви имеют тенденцию к разделению, но дерево растет равномерно, компактно во всех своих частях, и вы не можете безопасно сосредоточить свое внимание на одной из этих частей, сравнительно пренебрегая остальными. И наоборот, великую историю подъема и упадка римского владычества невозможно правильно понять, не проследив религиозную историю этого народа - его религиозный опыт, как я предпочитаю его называть. Для примера напомним вам о двух основных фактах римской истории: во-первых, о силе и стойкости семьи как группы под абсолютным управлением *paterfamilias*; во-вторых, о силе и стойкости идеи государства, представленной *imperium* его магистратов. Насколько в этих отношениях римляне отличаются от кельтов, скандинавов, даже от греков! Но эти два факта в значительной степени являются результатом религиозных представлений народа, и, с другой стороны, они сами с поразительной силой влияют на судьбы этой религии.

Я вовсе не хочу, чтобы меня поняли так, будто религия римлянина была самым важным элементом в его умственном или гражданском развитии: это далеко не так. Я буду первым, кто признает, что религиозный элемент в римском сознании не был той его частью, которая оставила глубочайший след в истории или внесла большой вклад, кроме внешнего, в наши современные представления о Божественном и поклонении. Это не тот великий вклад римского гения в развитие человечества, каким было римское право. Но римское право и римская религия возникли из одного корня; они действительно были *одним и тем же* по происхождению. Религиозное право было частью *ius civile*, и оба они изначально управлялись одной и той же властью, рексами. Проследив за их развитием в течение нескольких веков, мы столкнулись с удивительным явлением, которое я упомяну сейчас (оно еще встретится нам), чтобы показать, насколько больший интерес может вызвать наш

предмет, если мы будем полностью подготовлены как римские историки, чем если бы мы изучали одну только религию, оторванную от живого тела государства и помещенную на препарировочную доску в одиночку. По мере роста населения и значения государства, вступления в дружеские или враждебные контакты с другими народами, и религия, и право государства были призваны расширяться, и они это делали. Но они делали это по-разному: римское право расширялось *органично* и интенсивно, впитывая в себя опыт и практику других народов, а римская религия расширялась *механически* и экстенсивно, перенимая чужие божества и поклонение *без каких-либо органических изменений в своей собственной сущности*. Как английский язык смог вобрать слова латинского происхождения, благодаря раннему контакту с французским, в самую ткань и волокна своего существа, в то время как немецкий по определенным причинам так и не смог этого сделать, но принял их только как чужие, не сделав своими: так и римское право смогло вобрать в себя чужие правила и практики, в то время как римская религия, хотя и приняла в итоге идеи и культы греков и других, сделала это, не вобрав их в свою собственную систему путем пищеварительного процесса. Если бы римское право оставалось таким же неэластичным, как и религия, римский народ так же мало продвинулся бы в цивилизации, как и те расы, которые приняли веру ислама, с его законом и религией, одинаково непроницаемыми для любых изменений.³ Вот феномен, который одновременно привлекает внимание и заставляет задуматься над вопросами, на которые нелегко ответить. Почему римская религия никогда не сможет иметь такой же интерес и ценность для человечества, как римское право? Я надеюсь, что мы найдем ответ на этот вопрос в ходе наших исследований: сейчас я предлагаю его лишь в качестве примера преимущества, которое дает изучение одного отдела римской жизни и мысли благодаря довольно полному оснащению знаний о других.

В то же время мы должны помнить, что религия римлян - это в высшей степени технический предмет, как и римское право, римская конституция и почти все остальное римское; он требует специальных знаний, а также достаточной подготовки в области римских институтов в целом. Каждый из этих римских предметов подобен языку с тонкой акцентуацией, который постоянно преподносит неопытному подводные камни, в которые он непременно попадет, если не овладеет им досконально. Я мог бы упомянуть книгу, полную ценных мыслей об отношении к язычеству ранней христианской церкви, написанную ученым, одновременно образованным и сочувствующим;⁴ , который, когда ему случается на мгновение затронуть древнеримскую религию, оказывается неточным и вводит в заблуждение в каждом пункте. Он знал, например, что эта религия построена на фундаменте поклонения семье, но поддался искушению предположить, что семья на небесах была аналогом семьи на земле, "как это можно увидеть в любом дворце римской знати". "Юпитер и Юнона, - говорит он, - были господином и госпожой, а под ними находилась целая армия офицеров, слуг, министров всех рангов и степеней". Такое описание пантеона его религии совершенно озадачило бы римлянина, даже в более поздние времена теологического синкретизма. И снова он говорит, что эта религия была сильно моральной; что "боги дали каждому человеку его долг и ожидали, что он его выполнит". И снова ни один римлянин исторических времен, да и вообще любой эпохи, не смог бы допустить, чтобы это было его верованием. Если бы это действительно было так, то не только история римской религии, но и история римского государства сильно отличалась бы от того, чем она была на самом деле.

Итак, принципы, на которых я хочу основываться в этих лекциях, таковы: (1) постоянно держать предмет в контакте с римской историей и развитием римского государства; (2) проявлять всю возможную осторожность и точность при рассмотрении технических вопросов самой религии. Теперь я могу более точно объяснить план, которого я предполагаю придерживаться.

Мне очень поможет в этом объяснении, если я начну с того, что проясню, что я понимаю под словом *"религия"* для наших целей. Было предложено множество определений - в последние годы больше, чем когда-либо прежде, благодаря признанию изучения религии в качестве отдела антропологии. Идут споры, требующие новых определений, и только медленными шагами мы приходим к какому-то общему пониманию того, что же на самом деле является существенной вещью или фактом, для которого мы должны оставить это знаменитое слово и другие слова, тесно связанные с ним, *например*, сверхъестественное. Мы все еще спорим, например, об отношении религии к магии, а значит, и о точном значении, которое следует приписать каждому из этих терминов.

Среди множества определений религии, которые я встречал, есть одно, которое кажется мне особенно полезным для наших целей; оно дано одним американским исследователем.

"Религия - это действенное желание быть в правильном отношении к Силе, проявляющейся во вселенной".⁵ Определение доктора Фрейзера не отличается по сути:

"Под религией я понимаю умиловление или примирение с силами, превосходящими человека, которые, как считается, направляют и контролируют ход природы и человеческой жизни";⁶ только здесь это слово используется в отношении актов поклонения, а не чувства или желания, которые их вызывают. Определение покойного Жана Ревия в главе "Религиозный опыт", написанной ближе к концу его ценной жизни, на мой взгляд, ближе к цели и более всеобъемлюще. "Религия, - говорит он, - это, по сути, жизненный принцип, ощущение живой связи между человеческой личностью и силами или мощью, проявлением которых является вселенная. Что характеризует каждую религию, так это ее взгляд на эту связь и метод ее применения".⁷ И чуть дальше он пишет: "Общепризнанно, что это чувство зависимости от Вселенной является корнем всей религии". Но это определение не столь лаконично, как то, которое я процитировал первым, и оно вводит по крайней мере один термин - *индивид*, которого, по некоторым веским причинам, я думаю, нам лучше избегать при изучении ранних римских религиозных идей.

"Религия - это эффективное желание быть в правильных отношениях с Силой, проявляющейся во вселенной". Преимущество этой формулировки в том, что она рассматривает религию как прежде всего и по существу *чувство*, инстинктивное желание, а слово "эффективное", умело введенное, предполагает, что это чувство проявляется в определенных действиях, предпринимаемых для того, чтобы обеспечить желаемую цель. Опять же, выражение "правильные отношения" кажется мне удачно выбранным, и лучше, чем "живые отношения" М. Ревия, которые, если их применить к религиям древности, могут быть поняты только в сакраментальном смысле, и явно не в этом смысле. "Правильные отношения" охватывают все религиозные чувства, от самых материальных до самых духовных. Вспомните на минуту 119-й псалом - высшую точку религиозного чувства самых религиозных людей древности; это великолепная декларация соответствия воле Бога, *то есть* желания быть в правильном отношении к Нему, к Его уставам, судам, законам, повелениям, свидетельствам, праведности. Это религия на высоком уровне развития; но наше определение так искусно сформулировано, что легко адаптируется к гораздо более ранним и простым формам. Сила, проявляющаяся во вселенной", может быть принята как включающая в себя все действия природы, которые даже сейчас мы понимаем весьма несовершенно и которые первобытный человек понимал так мало, что истолковывал их сотней различных способов. Действенное желание быть в правильных отношениях с этими таинственными силами, чтобы они не мешали его материальному благополучию - его стадам и отарам, его урожаю, если он находился на сельскохозяйственной стадии, его жилищу и его земле, или его городу, если он так далеко продвинулся в социальном развитии - это то, что мы можем назвать религиозным инстинктом, происхождение того, что римляне называли

religio.⁸ Действенное желание привести свою собственную волю в соответствие с волей небесного Отца - более позднее развитие того же чувства; подлинный римлянин никогда не достигал этого, а грек - очень несовершенен.

Если мы будем неуклонно придерживаться этого определения, я думаю, оно станет для нас ценным руководством при изучении того, что я называю религиозным опытом римского народа; и в данный момент оно поможет мне объяснить мой план при составлении этих лекций. Начнем с того, что в доисторическую эпоху Рима, насколько мы можем судить по сохранившимся свидетельствам более позднего периода, чувство или желание должно было оформиться, правда, неэффективно, во множество причудливых действий, некоторые из них были магическими или квазимагическими, и, возможно, перешли от более раннего и грубого населения, среди которого поселились латиняне. Многие из них, несомненно, продолжали существовать среди простого народа, не санкционированные никакими официальными властями, а некоторые были поглощены религиозной практикой государства, вероятно, с быстрой потерей их первоначального значения. Такие пережитки неэффективной религии, конечно, можно найти в самом нижнем слое религиозных представлений каждого народа, древнего и современного; даже среди израильтян,⁹ и в обрядах ислама или христианства. Они образуют *как бы* *протоплазму религиозной жизненной силы*, из которой постепенно развился органический рост. Но хотя они обязательно должны быть предметом исследования как пережитки, которым есть что рассказать, они не очень далеко ведут нас, когда мы прослеживаем религиозный опыт народа, и в любом случае процесс их изучения - это нащупывание в темноте. Я займусь этими уцелевшими памятниками в двух следующих лекциях, а затем оставлю их навсегда.

Меня больше интересует желание, выраженное в нашем определении, *когда оно становится более эффективным*; и это мы находим у латинян, когда они достигли полного расселения по земле и находятся на сельскохозяйственной стадии социального развития. Этот этап мы можем смутно увидеть в жизни дома и фермы более поздних времен; у нас нет современных свидетельств этого, хотя археология, возможно, еще даст нам кое-что. Но консерватизм сельской жизни - это хорошо знакомый факт, и я вспоминаю о нем, когда думаю, что в моей собственной английской деревне основные черты работы и богослужения оставались неизменными на протяжении многих веков, пока в середине девятнадцатого века не произошла революция, связанная с огораживанием прихода и появлением железной дороги. Сильный консерватизм сельской Италии вплоть до наших дней всегда был общепризнанным фактом и легко объясним. Мы можем быть уверены, что латинский фермер, до развития города-государства, был, как и его потомки исторических времен, религиозным главой семьи, чьи домашние божества *эффективно* поклонялись регулярной и упорядоченной процедуре, чьи мертвые были ухожены таким же образом, и чья земля и скот были защищены от злых духов границей, сделанной священной ежегодными обрядами жертвоприношений и молитв. Несомненно, эти дикие духи за его пределами были постоянным источником беспокойства для него; несомненно, чары, заклинания и другие пережитки более ранней стадии использовались, чтобы удержать их от бед; но они имеют тенденцию становиться исключениями в упорядоченной жизни сельскохозяйственной рутины, которую мы можем назвать *религиозной*. Духи могут поселиться в пределах фермы и, как всегда на этой сельскохозяйственной стадии, привязаться к земле и принять более определенный облик, став в некотором смысле божествами. Эта стадия - сельскохозяйственная семья - является основой римской цивилизованной жизни, как в религиозном, так и во всех других аспектах, и она станет темой моей четвертой лекции.

Растущая эффективность этого желания, проявляющаяся в семье и на сельскохозяйственной стадии, подготавливает нас к еще большей эффективности в высшей форме цивилизации, которую мы знаем как город-государство. Это желание, позвольте мне сказать еще раз, заключается в том, чтобы быть в правильных отношениях с Силой, проявляющейся во Вселенной. Только на высших стадиях цивилизации это желание может стать по-настоящему действенным; социальная организация, как я покажу, приводит к расширению знаний о природе Силы, а вместе с ними и к систематизации средств, которые считаются необходимыми для обеспечения правильных отношений. Город-государство, своеобразная форма, в которой в конечном итоге расцвела и расцвела греческая и итальянская социальная и политическая жизнь, был превосходно приспособлен для обеспечения этой эффективности. Это была, конечно, очень *локальная* система; и в результате, во-первых, власть локализовалась в определенных местах и умиротворялась определенными формами культа в пределах городской стены, таким образом приводя божественное в самый тесный контакт с человеческим населением и его интересами; и, во-вторых, концентрация интеллекта и силы воли на небольшом пространстве могла, что и произошло в Риме, развить очень сложную систему обеспечения правильных отношений - другими словами, это привело к созданию религиозной системы, столь же высоко ритуальной, как у евреев.

Нескольким аспектам этой системы будут посвящены моя пятая и последующие лекции. Сначала я займусь религиозным календарем самой ранней исторической формы города-государства, которая, к счастью, дошла до нас в полном объеме. Две лекции я посвящу ранним римским представлениям о божественности и характере их божеств, отраженных в календаре и объясненных римскими и греческими писателями литературной эпохи. В двух других лекциях будет обсуждаться ритуал жертвоприношений и молитв, жрецы, отвечающие за эти церемонии, а также ритуал обетов и "очищения". В каждой из них я постараюсь указать, в чем заключалась слабость этой религиозной системы: в попытках добиться эффективности, настолько продуманных, что они не достигали цели, в неправильном понимании средств, необходимых для обеспечения правильных отношений, и в неспособности расти в познании самой Власти.

Наконец, по мере того как город-государство продвигается в социальном и политическом плане, в торговле и коммерции, в союзах и завоеваниях, мы обнаружим, что идеи других народов о Власти и их методы умиротствления начинают перениматься в дополнение к родным. Первые этапы этой революции приведут нас к завершению моего настоящего курса; но мы будем хорошо подготовлены к тому, что последует дальше. Ибо в дальнейшем мы увидим, как римляне вновь почувствуют желание быть в правильных отношениях с Силой, обнаружат, что их собственная высоко формализованная система уже не справляется с требуемой от нее работой, и с досадой заблуждаются в поисках истинного пути к исправлению. Их знания о Божественном, всегда узкие и ограниченные, с течением времени становятся размытыми и затуманенными, и зрение начинает подводить их. Я надеюсь в свое время объяснить это и дать вам некоторое представление о печали их религиозного опыта до наступления эпохи философии, теологического синкретизма и поклонения правителям государства.

Теперь давайте на несколько минут обратимся к особым трудностям нашей темы. Они достаточно серьезны; но с тех пор, как я начал интересоваться римской религией около двадцати пяти лет назад, их количество значительно сократилось. Тогда существовало только две действительно ценные книги, посвященные этому вопросу. Хотя я мог воспользоваться многими трактатами, хорошими и плохими, по отдельным аспектам этой темы, некоторые из которых все еще сохранились, единственными двумя всеобъемлющими

и освещающими книгами были *"Römische Mythologie"* Преллера и том Маркуардта о культе в его *"Staatsverwaltung"*. Обеим этим книгам было уже много лет, но они только что были переизданы двумя выдающимися учеными, хорошо подготовленными к этой задаче: работа Преллера - Г. Джорданом, а работа Марквардта - Георгом Виссовой. Они были написаны с разных точек зрения; Преллер рассматривал божества и представления о них, а не культы и жрецов, связанных с ними; в то время как Марквардт рассматривал предмет как часть государственного управления, занимаясь культом и *ius divinum* и утверждая, что это единственный безопасный и верный способ прийти к идеям, лежащим в основе этого закона и культа.¹⁰ Обе книги по-прежнему незаменимы для студента; но книга Марквардта является более надежным руководством, поскольку в ней рассматриваются факты, исключая фантазии. Эти две книги, взятые вместе, собрали и просеяли все имеющиеся на тот момент свидетельства.

В то время *Corpus Inscriptionum* еще не продвинулся далеко, но его первый том под редакцией Моммзена содержал древние Fasti, которые дают нам религиозный календарь раннего Рима и другие сведения, проливающие на него свет. Этот первый том оказал мне неоценимую помощь и лег в основу (во втором издании) книги о *римских праздниках периода Республики*, которую я в итоге смог написать. Тогда же, в восьмидесятые годы, начал выходить *"Лексикон греческой и римской мифологии"* Рошера, целью которого было обобщить все, что было известно о божествах обоих народов; он еще не завершен, и многие из ранних статей кажутся сейчас почти устаревшими, поскольку выдвигают теории, не получившие общего признания. Все эти ранние статьи теперь заменяются статьями в новом издании *"Реальной энциклопедии"* Паули под редакцией Виссова. Наконец, сам Виссова в 1902 году опубликовал большой том под названием *Die Religion und Kultus der Römer*, который, вероятно, на многие годы станет лучшим и самым надежным руководством для всех студентов, изучающих наш предмет. Тщательно обученный методам работы с доказательствами, как литературными, так и археологическими, Виссова создал работу, которая, хотя и имеет определенные ограничения, обладает тем большим достоинством, что не способна сбить кого-либо с пути. Более умело и успешно, чем любой из его предшественников, он избежал главной опасности и трудности, которые преследуют всех, кто занимается римскими религиозными древностями, и неизменно приводят неосторожных к их гибели; он отказался принимать в качестве доказательства то, что в девяти случаях из десяти вообще не является истинным доказательством, - высказывания древних авторов, подвергшихся влиянию греческих идей и греческой фантазии. В основном он придерживается принципа, заложенного Марквардтом, согласно которому мы можем использовать в качестве доказательств религиозных идей то, что, как нам говорят, римляне *делали*, отправляя культ, но должны относиться с подозрением и подвергать суровой критике то, что либо они сами, либо греки писали об этих религиозных идеях, то есть о божественных существах и их действиях.

Действительно, одна из главных трудностей нашего предмета заключается в характере доказательств; и мы никогда не можем надеяться полностью преодолеть ее. Мы всегда помнить, что римляне не создавали никакой литературы до третьего века до нашей эры; а те документальные свидетельства, которые сохранились от более раннего периода в виде надписей, фрагментов гимнов или древних законов (например, календарь, о котором я только что говорил), имеют самый скудный характер, и их обычно очень трудно интерпретировать. Так, римская религия стоит особняком среди религий древних цивилизаций в том, что мы почти полностью лишены сохранившихся текстов ее форм молитв, гимнов или легенд;¹¹ даже в Греции гомеровские поэмы со всей самой ранней греческой литературой и искусством в какой-то степени компенсируют отсутствие тех

документальных свидетельств, которые бросают поток света на религии Вавилона, Египта, индусов и еврейского народа. На самом деле мы так же мало знаем о религии старого населения Италии, как и о религии наших тевтонских предков, и, возможно, меньше, чем о религии кельтских народов. Римляне были грубым и воинственным народом и не занимались ни литературой, ни философией, пока не вступили в непосредственный контакт с греками; поэтому, к сожалению для наших целей, литературный дух, когда он, наконец, родился в Италии, был скорее греческим, чем римским. Когда это рождение произошло, Рим распространил свое влияние на всю Италию - возможно, это была величайшая работа, которую она когда-либо совершала; и поэтому новейший историк латинской литературы может осмелиться написать, что "величайшее время в римской истории было уже в прошлом, когда стали доступны реальные исторические свидетельства".¹²

Таким образом, нам придется столкнуться с двумя грозными фактами: (1) период, о котором шла речь в моих предыдущих лекциях, следует честно назвать доисторическим; и (2) когда сами римляне начали писать о нем, они делали это под подавляющим влиянием греческой культуры. За редким исключением, все, что мы можем узнать о ранней римской религии от римских или греческих писателей, доходит до нас не в чисто римской форме, ясно представляемой, как и все истинно римское, а смутно видимой сквозь туман эллинистической эпохи. Римские боги, например, становятся предметом фантазии и любовных историй эллинов, греческих поэтов и их римских подражателей,¹³ или более серьезно рассматриваются греко-римской философией в манере, которая была бы абсолютно непостижима для первобытных людей, в чьем сознании они впервые появились. Процесс отделения римского элемента от греческого в литературных свидетельствах - это процесс, который никогда не может быть удовлетворительно завершен; и в целом лучше, вместе с Виссовой и Марквардтом, держаться фактов культа, где различие между ними обычно очевидно, чем барахтаться в трясине того, что я могу назвать только псевдосвидетельствами. Если все, что англичане знали о своих англосаксонских предках, они почерпнули из норманно-французских хроник, то как много мы должны знать о правительстве или религии в века, предшествовавшие Завоеванию! И все же это сравнение дает лишь слабое представление о коварной природе литературных свидетельств, о которых я говорю. Действительно, в последнюю эпоху Республики некоторые римляне начали проявлять нечто похожее на научный интерес к своим религиозным древностям; и Варро, безусловно, самому ученому из них, и Веррию Флакку, который сменил его в эпоху Августа, мы прямо или косвенно обязаны почти всеми достоверными фактами, на которых покоится наше знание о римском богослужении. Но их труды дошли до нас в самом несовершенном и фрагментарном виде, и тем, что мы имеем о них, мы обязаны главным образом эрудиции более поздних грамматиков и комментаторов, а также образованности раннехристианских отцов, которые свободно использовали их для иллюстрации абсурдов язычества. К этому следует добавить, что когда Варро сам обращается к римским богам и старым представлениям о них, он отнюдь не свободен от неизбежного влияния греческой мысли.

Помимо литературного материала и немногих сохранившихся фрагментов религиозных законов и ритуалов, есть еще два источника света, которыми мы можем воспользоваться, - археология и антропология; но следует признать, что пока их просветительская сила несколько сомнительна. Это напоминает скрупулезному исследователю те первые дни электрического света, когда его мерцающая дрожь часто делала чтение болезненным, и когда он также мог внезапно погаснуть и оставить читателя в темноте. Не стоит забывать, что обе науки молоды, и в них много самоуверенности молодости; и что итальянская археология, которая сейчас быстро становится хорошо организованной в рамках Италии, должна быть также скоординирована с археологией всего Средиземноморского бассейна, прежде чем

мы сможем ожидать от нее четких и безошибочных ответов на трудные вопросы о расе и религии. Эта работа, которая не может быть выполнена отдельным человеком без *сотрудничества* - секрет надежной работы, который давно открыли немцы, - в настоящее время выполняется, насколько это возможно, синдикатом компетентных исследователей.¹⁴

Чтобы указать на неопределенный характер света, который еще долгое время будет всем, что мы можем ожидать от итальянской археологии, я должен лишь напомнить вам, что один из главных вопросов, которые мы должны задать ей, - это отношение загадочного этрусского народа к другим итальянским народам, в отношении языка, религии и искусства. Были ли этруски тем же народом, который греки называли пеласгами, как считают многие исследователи: был ли самый ранний римский город в каком-либо истинном смысле этрусским: это вопросы, на ответы на которые пока небезопасно строить дальнейшие гипотезы. Что касается религии, то и здесь мы все еще находимся в полном неведении. Например, существует множество этрусских произведений искусства, на которых изображены римские божества, о чем свидетельствует тот факт, что их имена сопровождают фигуры; но пока практически невозможно определить, насколько мы можем использовать их для интерпретации римских религиозных идей или легенд. Много лет назад на основании некоторых из этих произведений искусства была выдвинута наиболее привлекательная гипотеза, где Геркулес и Юнона появляются вместе в манере, которая наводит на мысль, что они должны представлять мужской и женский принципы человеческой жизни; эта гипотеза была подхвачена ранними авторами *Мифологического лексикона*, и, полагаясь на них, я принял ее в своих *"Римских праздниках"*¹⁵ и далее применил ее к интерпретации нерешенной проблемы в четвертой эклоге Вергилия.¹⁶ Но с тех пор Виссова, которая раньше его принимала, поставила его под сомнение. Так как они этрусского происхождения и найдены в местах, очень удаленных друг от друга и от Рима, мы не имеем, говорит он, никакого права использовать эти произведения искусства в качестве доказательства римской религии.¹⁷ Вопрос остается открытым в отношении этих и многих других произведений искусства, но тот факт, что человек самого холодного суждения и самой абсолютной честности сомневается, говорит о том, что нам лучше терпеливо ждать более определенного света.

В самом Риме, где археологические исследования сосредоточены и прекрасно укомплектованы, был достигнут большой прогресс и пролито много света на более поздние периоды религиозной истории. Но для религии древнеримского государства, которой мы сейчас занимаемся, следует признать, что удалось узнать очень мало. Самым известным открытием является недавно сделанная на Форуме архаичная надпись, которая почти наверняка относится к какому-то религиозному акту; но пока ни один ученый не смог истолковать ее с точностью, приближающейся к достоверности.¹⁸ Совсем недавно раскопки на дальнем берегу Тибра пролили свет на природу древнего божества, Фуррина, о котором до этого момента мы практически ничего не знали; но полученные таким образом свидетельства были поздними и написаны греческими буквами. На самом деле мы не должны питать больших надежд на просветление от раскопок, но с благодарностью принимать то небольшое, что может быть нам предоставлено. С другой стороны, от постепенного развития итальянской археологии в целом и, я должен добавить, от изучения нескольких древнеитальянских языков, можно ожидать многого в будущем.

Другой важной наукой является антропология, *то есть* изучение работы разума первобытного человека, как это видно в идеях и практике нецивилизованных народов в настоящее время, а также как это можно проследить в выживании среди более цивилизованных рас. Для истории религии римского города-государства его вклад должен

быть по необходимости ограниченным; это часть римской истории в целом, и ее материал является чисто римским, или, возможно, я должен сказать, греко-римским; и Виссова во всех своих работах последовательно отказывается признать ценность антропологических исследований для выяснения римских проблем. Возможно, именно по этой причине его книга является самым надежным руководством для изучения того, что римляне делали и думали в вопросах религии; но если мы хотим попытаться добраться до первоначального значения этих действий и мыслей, то в наши дни совершенно невозможно обойтись без работ длинного ряда антропологов, многие из которых, к счастью, британские, которые постепенно собирают и классифицируют материал, который в конечном итоге приведет к определенным результатам. Если мы рассмотрим труды выдающихся ученых, которые писали о греческой и римской религии и мифологии до появления "*Первобытной культуры*" доктора Тайлора - Клаузена, Преунера, Преллера, Куна и многих других, которые работали над сравнительным методом, но имели мало материала для его использования, - мы сразу увидим, какой огромный прогресс был достигнут благодаря этой монументальной работе и тому стимулу, который она дала другим, чтобы идти по тому же пути. Теперь у нас в стране есть работы Лэнга, Робертсона Смита, Фарнелла, Фрейзера, Хартленда, Джевонса и других, а на континенте множество студентов пишут на всех языках на антропологические темы. Некоторые из них я буду цитировать по ходу этих лекций; сейчас же я ограничусь одним или двумя предложениями относительно осторожности, необходимой при использовании коллекций и теорий антропологов в качестве вспомогательного материала для изучения римской религии.

Во-первых, давайте помнить, что антропологи склонны иметь свои любимые теории - выводы, которые являются законным результатом индуктивных рассуждений о классе фактов, которые они особенно тщательно изучали. Так, у Маннхардта была своя теория вегетативного духа, у Робертсона Смита - сакраментальной трапезы, у Уозенера - зондергеттера, у доктора Фрейзера - божественного царствования; все они являются совершенно обоснованными выводами, основанными на фактах, которые никто не оспаривает. Они имеют величайшую ценность для антропологических исследований; но когда они применяются для объяснения римской практики, мы должны быть мгновенно начеку, готовы приветствовать любой проблеск света, который мы можем получить от них, но наиболее тщательно критиковать и даже подозревать их применение к другим явлениям, чем те, которые первоначально их предложили. В природе человека как исследователя, когда он нашел ключ, поспешить применить его ко всем дверям, которые он может найти, и иногда, надо сказать, использовать насилие в применении; и хотя величайшие мастера науки редко пытаются силой открыть замок, они будут использовать так много мягких убеждений, что иногда заставить нас вообразить, что они отстегнули его. Все такие попытки имеют свою ценность, но мы должны быть осторожны, принимая их. Применение Маннхардтом теории растительного духа к некоторым римским проблемам, *например*, к Луперкалиям,¹⁹ и октябрьской лошади,²⁰ должно быть признано, как бы увлекательно оно ни было, неудачным в основном. Применение д-ром Фрейзером теории божественного царствования к ранней религиозной истории Рима все еще является *предметом судебного разбирательства* и требует самой тщательной и разборчивой критики.²¹

Во-вторых, как я уже говорил, римские свидетельства особенно сложны в обращении, за исключением тех случаев, когда они касаются простых фактов поклонения; когда мы используем их для изучения традиций, мифов, представлений о природе божественных существ, нам нужна подготовка не только в использовании свидетельств вообще, но и в

использовании римских свидетельств в частности. Антропологи, как правило, такой подготовки не проходили, и они склонны обращаться с доказательствами римских авторов с легким сердцем и довольно грубой рукой. В результате кусочки свидетельств собираются вместе, каждый из которых нуждается в добросовестной критике, чтобы поддержать гипотезы, часто самые хлипкие, которые снова используются для поддержки дальнейших гипотез, и так далее, пока трезвомыслящий исследователь не начинает чувствовать, что его мозг начинает кружиться, а ножки уступают под ним. Позже у меня будет повод привести один или два примера такого некритичного использования доказательств, а сейчас я не буду больше об этом говорить. Никто не может испытывать большей благодарности, чем я, ко многим ведущим антропологам, которые так или иначе касались римских свидетельств; но для себя я стараюсь никогда не забывать слова Колумеллы, с которых великий немецкий ученый начал одно из своих самых сложных исследований: "In universa vita pretiosissimum est intellegere quemque nescire se quod nesciat".²²

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ I

1 Mommsen, *Hist. of Rome* (E.T.), vol. ii. p. 433.

2 Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, p. 36. Cp. Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, p. 63. Gwatkin, *The Knowledge of God*, vol. ii. p. 133.

3 См. несколько ценных замечаний в книге лорда Кромера "Современный Египет", т. ii. с. 135.

4 Со времени написания этой лекции этот ученый скончался, к большому огорчению его многочисленных друзей; я воздерживаюсь от упоминания его имени.

5 Айра В. Хауэрт, в "Международном журнале этики", 1903, с. 205. Я обязан ссылкой на R. Karsten, *The Origin of Worship*, Wasa, 1905, p. 2, note. Cp. E. Caird, *Gifford Lectures* ("Evolution of Theology in the Greek Philosophers"), vol. i. p. 32. "То, что лежит в основе всех форм религии, от высших до низших, - это идея Бога как абсолютной силы или принципа". К этому следует добавить лишь желание быть в правильном отношении к нему. Слово "сверхъестественное" у мистера Маретта, похоже, означает то же самое: "В области человеческой мысли возникает мощный импульс к объективизации и даже персонификации таинственного или сверхъестественного, что ощущается; а в области воли - соответствующий импульс сделать его безобидным или, лучше сказать, благоприятным, силой принуждения (*то есть* магией), причастия или примирения". См. его "Порог религии", с. 11. Профессор Хэддон, комментируя это (*Magic and Fetishism*, p. 93), добавляет, что "таким образом, возникают два фундаментальных фактора религии: вера в некую таинственную силу и желание вступить в общение с этой силой посредством поклонения". Таким образом, наше краткое определение представляется адекватным.

6 *The Golden Bough*, ed. 2, vol. i. p. 62.

7 Либеральный протестантизм, с. 64.

8 О *religio* как о чувстве по существу см. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 318 (в дальнейшем будет упоминаться как R.K.). Дальнейшее развитие значения этого слова в латинской литературе см. в статье автора в *Proceedings of the Congress for the History of Religions* (Oxford, 1908), vol. ii. p. 169 и далее. Иной взгляд на первоначальное значение слова выдвигает В. Отто в *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. xii., 1909, p. 533 (в дальнейшем будет упоминаться просто как *Archiv*). См. также ниже, с. 459 и далее.

9 См., например, Фрэзер в "Антропологических очерках, представленных Э. Б. Тайлору", с. 101 и далее.

10 *Staatsverwaltung*, iii. p. 2. В дальнейшем это будет называться просто *Marquardt*. Она является частью большого труда Моммзена и Марквардта "*Handbuch der römischen Alterthümer*" и переведена на французский, но, к сожалению, не на английский. Здесь я могу добавить, что совсем недавно познакомился с тем, что в то время, когда было написано, являлось замечательно хорошим изложением римской религии, полным как проницательности, так и образованности, а именно: "*Язычник и еврей*" Дёллингера, книга VII. (т. ii. английского перевода, 1906 г.).

11 Сохранились два фрагмента древних карминов, *то есть* формул, которые частично являются заклинаниями, а частично гимнами, - это формулы Братьев Арвалов и Салиев, или танцующих жрецов Марса. О сохранившихся молитвенных формулах см. ниже, с. 185 и далее. Наш главный авторитет по ритуалу молитвы и жертвоприношения происходит из Игувиума в Умбрии и написан на умбрийском диалекте; на него можно будет сослаться в книге Бюхлера "*Umbrica*" (1883), где можно найти латинский перевод. Умбрийский текст, пересмотренный профессором Конвеем, составляет важную часть работы этого выдающегося ученого по итальянским диалектам.

12 F. Leo, in *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, p. 328. Cp. Schanz, *Geschichte der röm. Literatur*, vol. i. p. 54 foll.

13 Среди римских поэтов Овидий - худший преступник, Проперций и Тибулл вводят в заблуждение в меньшей степени; но все они в какой-то степени компенсируют это, сохраняя для нас особенности культа в том виде, в каком он существовал в их собственное время. Путаница, возникшая в римской религиозной истории из-за смешения греческих и римских свидетельств, неисчислима, и недавно она была усилена Паисом (*Storia di Roma, and Ancient Legends of Roman History*), а также доктором Фрейзером в его лекциях по ранней истории царской власти - писателями, которым мы в некотором роде обязаны ценными подсказками для прояснения римских проблем. См. также Soltau, *Die Anfänge der römischen Geschichtsschreibung*, 1909, p. 3.

14 Английский читатель с большим удовольствием ознакомится с недавно опубликованным томом г-на Т. Э. Пита "*Каменный и бронзовый века в Италии*", и еще более ценным для наших целей будет его продолжение, когда оно появится, посвященное железному веку.

15 *Римские празднества*, с. 142 и далее; в дальнейшем будет упоминаться как *R.F.*

16 См. "*Мессиаанскую эклогу*" Вергилия в работе Мэр, Фаулер и Конвей, с. 75 и далее.

17 Wissowa, *R.K.* p. 227.

18 Рассказ об этом на английском языке с фотографиями можно найти на сайте в книге Pais's "*Ancient Legends of Roman History*", p. 21 foll. и примечания.

19 Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, p. 72 foll.

20 *Ibid.*, p. 156 foll.

21 *Лекции по ранней истории царской власти*, лекции 7-9.

22 Вскоре после того, как были написаны эти последние предложения, появилась большая работа доктора Биндера, немецкого профессора права, под названием *Die Plebs*, в которой

свободно рассматривается древнейшая римская религия и хорошо иллюстрируются трудности, с которыми нам приходится работать, в то время как археологи, этнологи и филологи все еще постоянно расходятся во мнениях относительно почти всех важных вопросов в истории ранней итальянской культуры. Главный тезис доктора Биндера заключается в том, что ранний Рим состоял из двух различных общин, каждая из которых имела свою собственную религию, *то есть* божества, жрецов и сакры; одна из них поселилась на Палатине, пастушеский народ примитивной культуры и чисто латинской расы; другая - на Квиринале, сабиняне по происхождению и языку, более развитые в социальном и религиозном плане. Пока это звучит для нас более или менее знакомо, но когда доктор Биндер продолжает отождествлять латинский народ с плебсом, а сабинское поселение с патрициями, и призывает религию помочь ему в доказательстве этого, необходимо очень внимательно изучить религиозные свидетельства, которые он приводит. Насколько я могу судить, ограничение слова "*патриций*" квиринальским поселением очень далеко от того, чтобы быть доказанным этими свидетельствами (см. "*Годовой труд по классическим исследованиям*", 1909, с. 69). Тем не менее, гипотеза чрезвычайно интересна и, если бы она была принята в целом, заставила бы нас изменить в некоторых важных пунктах наши представления о римской религиозной истории, а также о римской правовой истории, которой в основном занимается доктор Биндер.

ЛЕКЦИЯ II

НА ПОРОГЕ РЕЛИГИИ: ПЕРЕЖИТКИ

Моя тема - религия организованного государства: религиозный опыт сравнительно цивилизованного народа. Но в первую очередь я хочу сделать то, чего еще никогда не делали те, кто писал о римской религии - я хочу провести исследование реликтов, сохранившихся в поздней римской практике и верованиях, более ранних стадий рудиментарного религиозного опыта. В наши дни антропологических и социологических исследований это можно сделать без особого труда; и если бы я оставил это без внимания, наша история развития религии в Риме была бы искажена в самом начале. Кроме того, мы оказались бы в невыгодном положении, пытаясь осознать замечательную работу, проделанную ранними государственными властями по устранению из правил отправления культа (*ius divinum*) почти всего магического, варварского или, как называли бы это более поздние римляне, суеверного. На этом я хочу сделать особый акцент в следующих нескольких лекциях, и это влечет за собой несколько утомительный рассказ об идеях и практиках, от которых, как я полагаю, они стремились избавиться. Я могу сразу сказать, что в большинстве своем они сохранились, как и следовало ожидать, *за пределами* государственной религии; там же, где они сохранились в ее пределах, они почти полностью утратили свою первоначальную силу и значение.

Каждый изучающий историю религии знает, что религиозная система - это сложное образование, гораздо более сложное, чем может показаться на первый взгляд; что она обязательно содержит реликты предыдущих эпох человеческого опыта, заложенные в социальных слоях как безжизненные окаменелости. Они сохранились только потому, что человеческая природа очень консервативна, особенно в религиозных вопросах; и примером этого консервативного инстинкта могут служить римляне. На протяжении всей своей истории они с необычайным упорством цеплялись за старые формы; похоже, у них было своего рода суеверное чувство, что эти мертвые формы все еще имеют ценность как таковые,

хотя вся жизнь из них ушла. Эту любопытную особенность римского ума легко проиллюстрировать на примере истории его религии; она никогда не исчезала, и по сей день католическая церковь в Италии сохраняет в замаскированном виде многие из религиозных обрядов римского народа.

Этап за этапом должны были пройти латиняне задолго до того, как началась наша история; сколько революций мысли они пережили, как многому научились и переняли у более ранних жителей страны, в которой они в конце концов поселились, мы даже не можем предположить. Как я уже говорил в прошлой лекции, у нас нет по-настоящему древней истории римлян, как, например, у египтян или вавилонян; для нас это сплошная тьма, за исключением тех случаев, когда археология и антропология проливают немного света на погребенные пласты. Этот маленький свет, сила которого, как можно ожидать, будет возрастать, то тут, то там обнаруживает пережитки примитивных форм мышления; их я и предлагаю рассмотреть в следующем порядке. *Тотемизм* я упомяну лишь для того, чтобы убрать его с дороги; но *табу* займет у нас немного времени, как и *магия* в ее различных формах.

О тотемизме я хочу сказать только следующее. В то время как я пишу, только что вышла большая работа доктора Фрейзера на эту тему; она полностью занята тотемизмом среди современных дикарей, настоящих тотемических народов, с целью проникнуть в реальные принципы этого любопытного слоя человеческой мысли, и он оставляет другим обсуждение возможных выживаний его среди арийцев, семитов и египтян. Сам он скептически относится ко всем доказательствам ее существования в классической древности (см. т. I. с. 86 и т. IV. с. 13). В этих условиях, а также учитывая, что доктор Фрейзер всегда был признанным выразителем тотемизма в этой стране после появления эпохальных работ Тайлора и Робертсона Смита, мне, очевидно, нет необходимости пытаться объяснить, что это такое, или рассматривать попытки найти его пережитки в древней Италии. Когда это впервые стало предметом интереса антропологов, было вполне естественно, что они были склонны находить это повсюду. Например, доктор Джевонс, следуя примеру Робертсона Смита, при написании своего ценного *"Введения в историю религии"* обнаружил множество тотемистических пережитков как в Греции, так и в Италии; но теперь он понимает, что зашел слишком далеко в этом направлении. Совсем недавно во Франции был предпринят забег за тем же ароматом; не так давно один французский ученый опубликовал книгу о знаках отличия римской армии,²³ которые первоначально представляли определенных животных, и, используя ранние работы доктора Фрейзера по тотемизму, с очень несовершенным знанием предмета, попытался доказать, что это были первоначально тотемные знаки. Римские названия семей и старые итальянские названия племен все еще часто цитируются как тотемистические; но *Fabii* и *Saepiones*, названные в честь культурных растений, и *Picentes* и *Hirpini*, в честь дятла и волка, хотя и заманчивы для тотемиста, не убедили доктора Фрейзера принять их как тотемистические, и могут быть оставлены без внимания; может быть много причин для принятия таких названий, кроме тотемистической. В ходе последнего конгресса по религиозной истории трезвомыслящий французский ученый М. Тутен выступил с резким протестом против преобладающей во Франции тенденции, ведущим представителем которой является М. Саломон Рейнах.²⁴ Давайте сразу же перейдем ко второму примитивному образу мышления, о котором я уже упоминал и который не так далек от классических времен, как тотемизм, если говорить антропологически. Тотемизм относится к той форме общества, племени или клана, в которой семейная жизнь в нашем смысле слова неизвестна, и поэтому он совершенно далек от жизни древних итальянских колод, в социальной организации которых семья была ведущим фактом; но *табу*, скорее, является способом мышления, общим для примитивных народов вплоть до сравнительно

высокой стадии развития, и оставило свои следы во всех системах религии, включая современные.

Под этим знаменитым словом "*табу*" полинезийского происхождения следует понимать очень важную часть того, что я назвал протоплазмой первобытной религии, тесно связанную как с магией, так и с фетишизмом. Для наших целей мы можем определить ее как таинственное влияние, которое, как считается, существует в объектах, как одушевленных, так и неодушевленных, и которое делает их *опасными, заразными, нечистыми или священными*, причем эти два последних качества часто почти идентичны в первобытном мышлении, как первоначально учил нас Робертсон Смит.²⁵ Что именно думал дикарь или полуцивилизованный разум об этом влиянии, мы пока не знаем; у нас есть другое полинезийское слово, *мана*, которое удобно выражает его положительный аспект и, возможно, со временем поможет нам лучше понять его.²⁶ По своему происхождению оно является доанимистическим, *то есть* считается, что оно исходит не столько от *духа*, живущего в объекте, сколько от какого-то оккультного миазматического качества. Считается, что все человеческие существа, контактирующие с другими людьми или вещами, обладающими этим качеством, в той или иной степени страдают и передают инфекцию, которую сами получают. Как говорит доктор Фарнелл в своей главе о ритуале очищения,²⁷ "Чувство-инстинкт, которое предполагает все это, вероятно, было каким-то первобытным ужасом или отвращением, вызываемым определенными объектами, как мы видим, как животные сжимаются от отвращения при виде или запахе крови. Нервы дикаря странно возбуждаются от определенных раздражителей - прикосновения, запаха, вкуса, зрения; особо возбуждающим объектом является нечто, что мы должны назвать таинственным, странным или сверхъестественным".

На основе этого представления о постоянной опасности заражения возник кодекс неписаных обычаев, столь же жесткий, как и тот, который соблюдается внимательным врачом в инфекционных случаях в наши дни; и таким образом со временем возникла идея о возможности *дезинфекции*, идея столь же полезная, как и открытие в медицинской науке эффективных методов обеззараживания болезней. Кодекс табу имел очевидную этическую ценность, как давно заметил доктор Джевонс;²⁸ , как и любая дисциплина, осуществляемая с социальной целью, он помогал людям осознать, что они несут обязательства перед обществом, частью которого являются, и что их постигнет суровое наказание, если они пренебрегут этими обязанностями. Но она неизбежно превращалась в набор оков, связывающих и сковывающих умы пленников бесчисленным количеством ужасов; жизнь была полна постоянной тревоги, того чувства, которое поздние римляне выражали словом *religio*,²⁹ , которое, как мы увидим, вероятно, зародилось в этот период первобытного суеверия. Единственное средство - это *открытие средств дезинфекции*, или, как мы обычно называем, *очищения*: открытие, которое, должно быть, продолжалось веками и нашло свое завершение в Риме только в эпоху города-государства. Мы вернемся к этой части темы, когда будем рассматривать ритуал очищения; сейчас же мы должны обратить внимание на некоторые сохранившиеся элементы этого ритуала, которые позволяют предположить, что когда-то предки римского народа жили под этим неписанным кодексом табу.

Прежде всего, давайте посмотрим, как люди должны были подвергаться этому таинственному влиянию при определенных обстоятельствах и в определенные периоды своего существования. Как и везде в первобытной жизни, новорожденный младенец изначально должен был быть табуирован; ведь каждый римский ребенок нуждался в

очищении или дезинфекции, мальчики - на девятый, девочки - на восьмой день после рождения. Этот день назывался *dies lustricus*, день очистительного обряда; "*est lustricus dies*", говорит Макробий, "*quo infantes lustrantur et nomen accipiunt*".³⁰ В исторические времена наречение ребенка именем, несомненно, было более важной с практической точки зрения частью церемонии; хотя мы можем мимоходом заметить, что мистическое значение, придаваемое именам, следы которого сохранились в римском обиходе, возможно, даже изначально придавало этой части большее значение, чем мы, естественно, должны ей приписывать.³¹ Опять же, во всем мире считается, что когда ребенок достигает возраста половой зрелости, он находится в критическом или опасном состоянии, нуждаясь в дезинфекции; от этой идеи, насколько мне известно, у поздних римлян не осталось и следа, но мы можем предположить, что церемония сбрасывания детской *тоги*, сопровождавшаяся жертвоприношением, была слабым выживанием какого-то процесса очищения.³² И снова после смерти вся семья должна была с особой тщательностью очиститься от заразы труп,³³ которая здесь, как и везде, была табу; над дверью дома знатной семьи вешали ветку кипариса, чтобы предупредить любого проходящего понтифика, что ему не следует туда входить;³⁴ и те, кто следовал за похоронным кортежем, очищались, окропляясь водой и переступая через огонь.³⁵ Во всех этих случаях общество эффективно защищало себя от миазмов благодаря открытию средств дезинфекции.

Одной из самых распространенных форм табу является табу на женщин, которые, особенно в определенные периоды, считались "заразными".³⁶ От этого верования в римском ритуале сохранились очень отчетливые следы, которые я должен здесь только упомянуть, оставив детали для объяснения опытным антропологам. Мы находим их как в частных, так и в общественных ритуалах. Катон сохранил формулу умиловления Марса Сильвана в частных ритуалах фермы; оно должно происходить в *силве*, и его цель - защита скота, несомненно, того, который был выведен на пастбище в лес и поэтому подвергался опасности от злых зверей и злых духов. Это *res divina* может совершать как свободный мужчина, так и раб, но ни одна женщина не может присутствовать при этом или видеть, что происходит.³⁷ В *sacra publica* женщины были исключены из культа Геркулеса в Ара Максима, и им не разрешалось клясться именем этого бога; факты, которые обычно связывают с сомнительным отождествлением Геркулеса с Гением, или мужским принципом жизни.³⁸ Более убедительным доказательством табу в отношении женщин является тот факт, что при определенных жертвоприношениях им предписывалось удалиться, как *mulieres*, так и *virgines*, вместе с другими лицами, которые будут упомянуты непосредственно.³⁹ К сожалению, мы не знаем, что это были за жертвоприношения, но кажется достаточно очевидным, что в свое время существовало некое религиозное предубеждение (*religio*) относительно допуска женщин любого возраста к определенным священным обрядам. Если это так, то примечательно, как здравый смысл римского народа преодолел любые серьезные препятствия, которые могли быть вызваны подобными идеями; римская женщина заняла достойное и даже авторитетное положение в своем доме, что имело очень важные последствия для формирования характера народа.⁴⁰ Следы старого суеверия, несомненно, продолжали сохраняться в фольклоре; пример, интересный тем, что он, кажется, иллюстрирует позитивный аспект табу (*мана*), любопытные могут найти в "Естественной истории" Плиния, ххviii. 78.

Другим широко распространенным примером обсуждаемого нами класса идей является вера в то, что *незнакомцы* опасны. Доктор Фрейзер говорит нам, что "защита от вредоносного влияния, которое вольно или невольно оказывают незнакомцы, является элементарным предписанием дикарского благоразумия". Вы должны лишить их магической силы, чтобы противостоять "дурному влиянию, которое, как считается, исходит от них".⁴¹

Этому чувству он собрал множество убедительных иллюстраций. Мы находим его и в римском ритуале. В упоминавшейся выше заметке, дошедшей до нас от ученого Веррия Флакка, сообщается, что при некоторых жертвоприношениях ликтор провозглашал "*hostis vincitus mulier virgo exesto*", где *hostis* имеет свое старое значение "чужой".⁴² Конечно, это всего лишь старое чувство табу, сохранившееся в религиозном ритуале города-государства, и, несомненно, связанное с верой в то, что к признанным божествам общины не может приближаться никто, кроме членов этой общины; но корни его, вероятно, лежат в идеях, описанных доктором Фрейзером. Мы можем хорошо проиллюстрировать это на примере ритуала другого италийского города, Игувиума в Умбрии, который, как я уже упоминал в примечании к моей последней лекции, дошел до нас в очень развитой форме. В постановлении о *lustratio populi* этого города магистрату предписывается изгнать всех членов некоторых соседних общин путем трижды повторенного провозглашения.⁴³ Такой страх перед чужаками еще не изжит даже в Италии. Профессор фон Дун рассказывал мне, что однажды, подъезжая к итальянской деревне в поисках надписей, он был принят за дьявола, так как по несчастью был посажен на черную лошадь и одет в черное, и был встречен священником с распятием, которого в конце концов убедили "обеззаразить" его святой водой как условие допуска в деревню. Но римляне исторических времен, как и во многих других случаях, нашли простые методы преодоления этих страхов и угрызений совести: мы находим хороший пример этого в организованной коллегии Фетиалов, которые, въезжая в качестве посланников на чужую территорию, были полностью защищены своими священными травами, носимыми *вербенарием*, от любого враждебного загрязнения.⁴⁴

Здесь необходимо сделать замечание о кажущемся несоответствии между чувством тревоги за незнакомцев и хорошо известной древнеитальянской практикой *hospitium*, с помощью которой две общины, или два человека, или человек и община вступали в отношения, связывающие их взаимным гостеприимством и добротой в случае нужды:⁴⁵ практика настолько широко распространена и настолько высоко развита, что ее можно считать одним из самых ценных цивилизующих средств в ранней истории Италии. Однако в этом нет никакого противоречия. Во-первых, можно предположить, что чужестранец, удалявшийся по случаю торжественных общественных религиозных обрядов, не обладал *ius hospitii* римского государства, и в любом случае сомнительно, чтобы этот *ius* давал ему право присутствовать на всех жертвенных обрядах. Во-вторых, благодаря исследованиям доктора Вестермарка недавно впервые стало ясно, что и табу на чужаков, и очень широко распространенная на сайте практика гостеприимства в конечном счете восходят к одному и тому же корню. Незнакомец опасен, но именно по этой причине желательно сразу же заручиться его доброй волей. У него может быть дурной глаз, но если это так, то лучше обезоружить его, предложив ему еду и питье, а когда он примет их, вступить с ним в общение, причастившись и сам. Целесообразность, очевидно, подсказала бы какое-то подобное средство от опасности его присутствия, и со временем, в соответствии с инстинктом римлян и итальянцев, оно переросло в свод правил, санкционированных как законом, так и обычаем - *ius hospitii*.⁴⁶

Hostis vincitus mulier virgo exesto. Мы заметили следы табу на женщин и незнакомцев: что же с *винктусом*? Это, насколько я знаю, единственное доказательство того, что человек в цепях считался опасным с религиозной точки зрения. Я не уверен, как можно объяснить его исключение из религиозных обрядов. Однако следует отметить, что в первобытных обществах преступников считали жуткими, вероятно, потому, что самым распространенным из всех преступлений, если не единственным, затрагивающим общество в целом, было нарушение табу, которое делало человека изгоем.⁴⁷ И мы можем объединить это с тем фактом, что в раннем городе-государстве таких изгоев, вероятно, не держали взаперти в тюрьме, а позволяли им бродить по городу, связанным цепями; это кажется справедливым

выводом из власти, которой обладал жрец Юпитера (*Flamen Dialis*), освобождая от цепей любого заключенного, который входил в его дом, *то есть* укрывался там как в убежище.⁴⁸ Таким образом, закованный в цепи преступник, который, конечно же, не был гражданином, мог оказаться в месте, где происходило жертвоприношение, и был вынужден подчиниться изгнанию вместе с чужаками. Однако возможно также, что железо цепей, если они были железными, делало его вдвойне опасным; ведь, как мы увидим далее, железо было табу, и цепи узника, укрывшегося у Фламенов, должны были быть выброшены из дома, несомненно, по этой причине, по *имплувиуму*.⁴⁹

Переходя к неодушевленным предметам, которые, по мнению первобытного человека, являются опасными или запретными, мы сталкиваемся с фактом, который поразит антропологов, и который я не могу удовлетворительно объяснить. В мире дикарей к крови повсюду относятся с подозрением и тревогой; в ней есть что-то загадочное, поскольку она содержит (так они считали) жизнь, а ее цвет и запах также вызывают недоумение; лошади ее не переносят, и до сих пор есть сильные мужчины, которые падают в обморок при виде ее. Однако в Риме, насколько я могу судить, в исторические времена почти не осталось следов этого беспокойства в его первоначальной форме табу; религиозный закон эффективно устранил различные возможности, которые могли бы его вызвать. Ни один, изучающий римские религиозные древности, похоже, не обратил внимания на этот необычный факт. Ни один антрополог, насколько мне известно, не заметил, что среди множества табу, которым подвергался *Flamen Dialis*, кровь не фигурирует. Причина, несомненно, в том, что антропологи, как правило, не являются римскими историками; их любопытство не возбуждается фактом, который должен иметь какое-то объяснение в римской религиозной истории. Из единственного отрывка Фестуса (стр. 117) мы узнаем, что солдаты, следовавшие за триумфальной машиной, несли лавр, "*ut quasi purgati a caede humana intrarent urbem*"; и это единственный отчетливый пережиток этой идеи, который я могу найти. В "*Естественной истории*" Плиния, этом замечательном тезаурусе случайностей, нет никакой помощи; мистические свойства крови там почти не упоминаются, и то же самое можно сказать о комментариях Сервия к "*Энеиде*". Слово "кровь" не встречается и в указателе к великому труду Виссова, главная ценность которого заключается в точном изложении религиозного закона и всех государственных церемоний. Я вынужден полагать, что жрецы или цари-жрецы, разработавшие *ius divinum* римского города-государства, намеренно подавляли это суеверие по причинам, которые невозможно предположить с уверенностью. И эта догадка, которую я выдвигаю с сомнением, действительно согласуется с некоторыми другими фактами римской жизни. Сомнительно, что человеческие жертвоприношения когда-либо существовали среди этого народа;⁵⁰ несомненно, что казнь граждан в гражданской жизни путем обезглавливания была отменена в очень ранний период.⁵¹ Пролития крови, за исключением случаев, когда жертва приносилась в жертву по правилам священного закона, тщательно избегали; таким образом, ужас перед кровью имел социальную и этическую ценность, а не оставался простым *religio* (табу). Правда, в одном или двух обрядах, например, в обряде октябрьской лошади, кровь жертвы, по-видимому, считалась обладающей особой силой;⁵² но в то же время заметно, что этот обряд не включен в старый календарь, и этому факту пока не найдено удовлетворительного объяснения. В Луперкалии есть след мистического использования крови в жертвоприношении, но очень слабый: к этому мы вернемся позже. Двум Луперкам мазали лбы ножом, окровавленным при заклании жертв, но кровь тут же вытирали шерстью, смоченной в молоке.⁵³ Этот обряд, конечно, есть в старом календаре; он стоит почти особняком по своему мистическому характеру и, возможно, был заимствован римлянами у предыдущих обитателей места, где находился Рим. Наконец, во время *Terminalia*, или праздника границ пахотных земель в сельской местности, межевой камень окроплялся кровью жертв, показывая, что дух, или *нумен*, как считалось, обитает в

нем;⁵⁴ , но я не могу найти, чтобы эта практика сохранилась в публичных жертвоприношениях города. Она встречается только в жертвоприношениях (*Graeco ritu*) под надзором *XV viri sacris faciundis* в той части *Ludi Saeculares* Августа, которая касалась греческих хтонических божеств в *Campus Martius*.⁵⁵

Однако, несомненно, было время, когда многие неодушевленные предметы считались обладающими мистическим или опасным влиянием; об этом достаточно свидетельствует длинный список табу, которым несчастный Фламен Диалис подвергался даже в исторические времена. Ему запрещалось прикасаться к козлу, собаке, сырому мясу, бобам, плющу, пшенице, квасному хлебу; нельзя было ходить под виноградной лозой, стричь волосы и ногти железным ножом; нельзя было носить на себе узлы и нерастянутые кольца. Заслуга доктора Фрейзера состоит в том, что он первым указал на истинное значение этого странного списка недостатков и объяснил мистическое или миазматическое происхождение некоторых из них.⁵⁶ Сейчас нам нет нужды задерживаться на них, поскольку они представляют собой лишь пережитки идей, которые должны были давно исчезнуть, прежде чем началась римская история. Почти единственным из них, о котором мы имеем другие следы, является табу на железо, которое, должно быть, появилось сравнительно поздно, поскольку использование железа в Италии, похоже, началось только в восьмом веке до нашей эры.⁵⁷ Оно также встречается в ритуале Арвальского братства, древнего сельскохозяйственного священства, возрожденного Августом и известного нам лучше, чем любое другое, благодаря находке его *Acta* на месте священной рощи между Римом и Остией. Эти братья изначально страдали от табу на железо; но, что характерно, они обнаружили, что пиакулярная или дезинфицирующая жертва в достаточной степени искупает его использование всякий раз, когда необходимо взять в руки секатор в пределах рощи.⁵⁸ Здесь можно вспомнить и о том, что при строительстве и ремонте древнего *pons sublicius*, самого старого из всех мостов через Тибр, не использовалось железо.⁵⁹

Каждый, кто хочет получить представление о природе табу в первобытном Риме и о том, как от него избавлялись, должен изучить ограничения *Flamen Dialis* и убедиться в их отсутствии, за только что упомянутым исключением и, возможно, еще одним или двумя, в ритуале исторического Рима. Ничто так не убедит его в том, как римская цивилизация сумела оставить эти суеверия в качестве простого ископаемого, неспособного больше приносить вред, стесняя совесть и вызывая постоянное беспокойство. Если он захочет спросить, почему такое большое количество этих окаменелостей связано со жречеством Юпитера, я должен попросить его отложить этот вопрос, который в данный момент завел бы нас слишком далеко.

Однако я могу упомянуть, что на Фламинику Диалис, которая не была жрицей Юноны, как принято считать, а помогала своему мужу в культе Юпитера, также распространялись определенные запреты. В трех случаях в религиозном году она не могла появляться на публике с "причесанными" волосами, а именно: в марте, когда двигались *ancilia*, в марте и мае, во время праздника *Argei*, а также во время очищения *penus Vestae* в июне. Также она не могла носить обувь из кожи животного, умершего естественной смертью, а только из кожи жертвенной жертвы. Можно отметить, что следы религиозного отношения к коже для обуви есть как в римской, так и в других религиозных системах. Варро говорит нам, что "в любом священном писании, которое хранится в святилище, не должно быть ни одной жертвы, которая бы не умерла". Кожа была табу в поклонении почти неизвестному божееству Карменту. Петроний описывает, как женщины в культе Юпитера Элиция ходили босиком; и мы вспоминаем известное правило, которое до сих пор сохранилось в магометанских мечетях.⁶⁰ Первоначальная идея, возможно, заключалась в том, что кожа животного, не

ставшего священным в результате жертвоприношения, может разрушить эффективность задуманного поклонения. С другой стороны, шкура животного, принесенного в жертву должным образом, обладала полезной силой - факт или вера, настолько широко распространенная, что не нуждается в иллюстрации; но мы столкнемся с примером этого в моей следующей лекции.

В некоторых местах идея табу также была затронута. В более позднем религиозном праве города-государства места всех храмов, *то есть* все места, в которых божества соглашались принять свою обитель, были, конечно, священными; но это гораздо более зрелое развитие, хотя оно, несомненно, имело корни в той же идее, которую мы сейчас обсуждаем. Такие места, как мы увидим в одной из последующих лекций, были *loca sacra*, а *sacer* - это слово юридического ритуала, означающее, что место было передано божеству по определенным формулам, сопровождаемым благоприятным покровительством, под властью государства.⁶¹ Но были и другие святые места, которые были не *sacra*, а *religiosa*; и слово *religiosum* здесь можно почти перевести как "затронутые табу". Виссова предоставляет нам список этих мест, и он, а также цитаты, которыми он снабжает его, представляют огромную ценность для моей темы.⁶² Разумеется, они включали в себя все святые места, которые государство не освятило должным образом, а значит, и те, которые нас здесь почти не касаются, например, святыни, принадлежавшие семьям и родам, и храмы в провинциях более позднего времени. Более важными для нас в данный момент являются места, где, как предполагалось, падали молнии. Такие места были обнесены невысокой стеной и назывались *puteal* из-за сходства с колодезем или *bidental* из-за принесения в жертву ягненка в качестве *piaculum*; предполагалось, что таким образом болт был похоронен, и место становилось *religiosum*.⁶³ Так и все места погребения были не *loca sacra*, а *loca religiosa*, формально потому, что они не принадлежали государству и не были им освящены; на самом же деле, осмелюсь сказать, потому, что место, куда клали труп, было по необходимости запретным. Такие места были *extra commercium*, и их святость нельзя было нарушать: "*religiosum est*", - писал ученый римлянин Мазур Сабин, - "*quod propter sanctitatem aliquam remotum et sepositum est a nobis*".⁶⁴ Так же и великий юрист времен Цицерона Сервий Сульпиций определяет *religio* как "*quae propter sanctitatem aliquam remota ac seposita a nobis sit*", где он использует *religio* в смысле вещи или места, на которые наложено табу.⁶⁵ И снова другой авторитет, Аэлий Галлус, говорит, что *religiosum* правильно применять к объекту, в отношении которого есть вещи, которые человек не может делать: "*quod si faciat*", продолжает он, "*adversus deorum voluntatem videatur facere*".⁶⁶ Эти последние слова написаны на языке города-государства; если бы мы хотели перенести их на язык более ранней эпохи, мы должны были бы заменить слова, которые выражали бы чувство или угрызения совести, *religio*, без ссылки на какое-либо особое божество. Вергилий замечательно изобразил это чувство применительно к местам, описывая посещение Энеем места будущего Рима под руководством его хозяина Эвандера (*Aen.* viii. 347):-

hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit, aurea nunc, olim silvestribus horrida dumis. iam tum religio pavidos terrebat agrestis dira loci: iam tum silvam saxumque tremebant. "hoc nemus, hunc," inquit, "frondoso vertice collem, (quis deus, incertum est) habitat deus."

Этот отрывок мне еще придется прокомментировать: сейчас я довольствуюсь тем, что отмечаю, насколько точно поэт, который лучше всех понимал инстинкты менее цивилизованных итальянцев своего времени, использовал свои знания, чтобы выразить античное чувство, что есть места, в которые человек не должен заходить, - чувство гораздо более древнее, чем изобретение юридической *consecratio* властями города-государства.

Наконец, принцип табу, или *religio*, если использовать латинское слово, затрагивал как определенные времена, так и места. Как в рамках *ius divinum* полностью развитого государства определенные места были отведены божествам для их обитания и сделаны неприкосновенными посредством *consecratio*, так и определенные дни также были назначены как их, которые человеческие жители не могли нарушать, занимаясь профанными делами. Но я только что указал, что освящение святых мест таким законным способом было поздним развитием первобытного чувства или *religio*; точно так же, если я не ошибаюсь, обстояло дело и со святыми днями. Они назывались *nefasti* и относились к жизни государства; но были и другие, называемые *religiosi*, которые, как я полагаю, были табуированными днями задолго до возникновения государства.

Когда мы перейдем к рассмотрению древнего религиозного календаря, окажется, что мне не придется заниматься *dies religiosi*, по той очень веской причине, что они не указаны в этом календаре - там нет отметки для них как *religiosi*, а некоторые из них даже не являются *dies nefasti*, как мы могли бы естественно ожидать.⁶⁷ Какова же их история? Мы можем сделать справедливое предположение об этом, отметив, какими именно были эти дни; доктор Виссова собрал их для нас в очень лаконичном отрывке.⁶⁸ Он начинает список с 18 июля (Quinctilis), когда с римскими армиями произошли две большие катастрофы - поражения при Кремере и Аллии; а также с 16 числа, следующего за идами, поскольку, согласно легенде, римский полководец принес в этот день жертву, чтобы добиться благосклонности богов в битве. Мы можем считать историю о 18-м числе исторической; но затем нам говорят, что все дни, следующие за Календами, Нонами и Идами, были также сделаны *religiosi* (или *atri*, *vitiosi*, что имеет то же значение) как отныне считающиеся несчастливыми по решению сената и понтификов;⁶⁹ таким образом, все *dies postriduari*, как их называли, были выведены из употребления или, во всяком случае, объявлены несчастливыми для многих целей, как общественных, так и частных, например, для бракосочетаний, сборов. например, браков, сборов, сражений и священных обрядов,⁷⁰ просто потому, что в одном случае несчастье последовало за жертвоприношением 16 числа Квинктилиса. Трудно поверить, что тридцать шесть дней в году были таким образом табуированы римским сенатом и римскими магистратами в период, когда практическая мудрость правительства начинала становиться заметной характеристикой государства. Некоторые люди, как нам говорят, заходили так далеко, что таким же образом относились к *четвертому дню перед* Календами, Нонами и Идами; но Геллий заявляет, что не смог найти никаких традиций по этому поводу, кроме одного отрывка Клавдия Квадригария, в котором он говорит, что четвертый день перед Нонами Секстилиса был тем, в который произошла битва при Каннах.⁷¹

Я склонен предположить, что традиционное объяснение табуирования этих тридцати шести или, возможно, семидесяти двух дней было не более и не менее чем этиологическим мифом, как и сотни других, которые были придуманы для объяснения римских обычаев, религиозных и прочих; и это предположение, кажется, подтверждается, когда мы продолжаем список *dies religiosi*, приведенный Виссовой. Три дня - 24 октября, 5 октября, 8 ноября, - в которые, как считалось, Маны поднимались из подземного мира через *мундус* (к этому я вернусь позже), были *религиозными*;⁷² Также как и те, когда храм Весты оставался открытым (с 7 по 15 июня),⁷³ те, в которые салийцы исполняли свои танцы в марте и октябре,⁷⁴ два дня после *feriae Latinae* (подвижного праздника),⁷⁵ и дни Parentalia в феврале и Lemuria в мае, которые были связаны с культом и памятью об умерших.⁷⁶ Религия или табу на эти дни, очевидно, проистекает либо из чувства тревоги, вызванного очень примитивными представлениями о мертвых и ушедших духах; либо, в случае с храмом Весты, из мистического очищения или дезинфекции перед сбором урожая, на что я обратил внимание в "*Римских праздниках*" (стр. 152 и далее); либо, в случае с салиями, из опасности для урожая со стороны злых духов и т.

д., которую можно было предотвратить с помощью их особых представлений. На самом деле, все эти *dies religiosi*, как таковые, мы можем быть уверены, относятся к очень примитивному периоду до возникновения города-государства, и не были признаны - по какой причине, мы сейчас не будем пытаться угадать - как *religiosi* властями, которые составили календарь. Некоторые из них фигурируют в этом календаре как *dies nefasti*, но не все; и я полностью согласен с Виссовой, чьи знания римского религиозного права не имеют себе равных по точности, в том, что *religio*, влияющая на день, не имеет никакого отношения к его характеру *fastus* или *nefastus*.⁷⁷

Если все эти последние упомянутые *dies religiosi* являются таковыми потому, что древнее народное чувство привязывало к ним *religio*, мы можем заключить, я думаю, что то же самое действительно происходило и с *dies postridui*. Тот факт, что власти государства сделали один или два дня *religiosi* годовщинами катастроф, послужил удобным объяснением для ряда других *dies religiosi*, истинное объяснение которых было полностью утрачено; но в том, что такое истинное объяснение, основанное на очень примитивных верованиях, существовало, я почти не сомневаюсь. Счастливые и несчастные дни встречаются в неписаных календарях примитивных народов во многих частях света. Мой старый ученик, ныне государственный служащий в провинции Мадрас (), прислал мне подробный отчет о подобных представлениях, существующих в сознании тамилоязычного населения его района на юге Индии. Кельтский календарь, недавно обнаруженный в Колиньи во Франции, содержит ряд загадочных знаков, некоторые из которых могли иметь подобное значение.⁷⁸ Доктор Джевонс собрал несколько других примеров из разных частей света, например, из Мексики.⁷⁹ Старое римское суеверие об удачливости нечетных дней и неудачливости четных, которое, как мы увидим, проявляется в расположении календаря, вероятно, было в свое время популярным итальянским представлением, а не заимствованным, как считалось раньше, от Пифагора и его школы.

Поэтому я делаю вывод, что мы можем добавить времена и сезоны к списку тех объектов, одушевленных и неодушевленных, которые были затронуты практикой табу в первобытном Риме; и я считаю, что слово *religiosus*, применяемое как ко времени, так и к месту, точно выражает чувство, на котором основана эта практика. В исторические времена у слова *religiosus* появилось еще одно значение (хотя оно сохранило и прежнее), и римлян можно было бы назвать *religiosissimi mortaliū* в смысле пристального внимания к поклонению и всем его деталям. Но первоначальным значением *religio* и *religiosus* могло быть, в конце концов, то нервное беспокойство, которое особенно характерно для эпохи табу.⁸⁰ Выявить лучшие методы успокоения этой тревоги, или, другими словами, методы дезинфекции, было делом организованной религиозной жизни семьи и государства, которую мы собираемся изучить. Но сначала я должен посвятить лекцию другому классу первобытных пережитков.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ II

²³ Renel, *Les Enseignes*, p. 43 foll. Противоположное мнение высказал Дойбнер в *Archiv*, 1910, p. 490.

²⁴ О табу в целом, Джевонс, *Введение в историю религии*, гл. VI; Робертсон Смит, *Религия семитов*, стр. 142 и далее; Фрейзер, *Золотая ветвь* (изд. 2), i. 343; Кроули, *Мистическая роза, passim*. О связи табу с магией - Marett, *Threshold of Religion*, p. 85 foll. В последнее время М. ван Геннеп в своей книге *"Обряды перехода"* попытался классифицировать и объяснить различные обряды, вытекающие из табу.

²⁵ См. *Transactions of the Congress* (Oxford University Press), vol. i. p. 121 foll. М. Рейнах утверждал, что род Фабиа первоначально был тотемным кланом, *Mythes et cultes*, i. p. 47.

26 Marett, *On the Threshold of Religion*, p. 137 foll. "В табу к мистической вещи не следует приближаться легкомысленно (негативный аспект); *qua meta* - это инстинкт с мистической силой (позитивный аспект)": так г-н Маретт излагает это различие в частном письме.

27 *Эволюция религии*, с. 94.

28 Введение, гл. viii; Westermarck, *Origin and Development of Ethical Ideas*, i. 233 foll.

29 См. статью автора в *Transactions of the Congress of the History of Religions*, 1908, ii. 169 foll.

30 Macrobius, *Sat.* i. 16. 36; De Marchi, *La Religione nella vita domestica*, i. p. 169 foll.; Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer*, p. 62 foll., где *dies lustricus* сравнивается с греческим ὀμφιόρμις. К сожалению, подробности римского обряда нам неизвестны, что, по-видимому, указывает на то, что примитивный или магический характер его исчез. Ван Геннеп, указ. соч. гл. v., рассматривает и классифицирует наши современные знания об этом виде обряда. См. также Crawley, *Mystic Rose*, p. 435 и далее.

31 Crawley, *op. cit.* p. 436; Frazer, *G.B.* i. 403 foll. С этой точки зрения римские имена нуждаются в более пристальном изучении, чем то, которое они до сих пор получали. См., однако, Marquardt, *Privatleben der Römer*, pp. 10 и 81, и Mommsen, *Röm. Forschungen*, i. 1 foll. Маркуардт, должно быть, ошибается, утверждая (с. 10), что на *dies lustricus* давался только *прегеном*; дети, умирающие до этого дня, обычно, как он говорит на с. 82, не имеют имени в надписях, и эта церемония, несомненно, должна была ввести ребенка в род его родителей. Конечно, это введение не должно было дожидаться принятия *moer virilis*; хотя Tertull. *de Idol.* 16 поначалу выглядит именно так. То же самое утверждение содержится в *Dict. of Antiq.*, s.v. "nomen". Macr. *Sat.* i. 16. 36, и Fest. 120, просто говорят о *nomen*.

32 Fowler, *R.F.* p. 56; De Marchi, *op. cit.* p. 176. О первобытных представлениях о половом созревании - Crawley, *Mystic Rose*, ch. xiii. Идея римлян, по-видимому, заключалась в том, что ребенок, который до сих пор нуждался в особой защите от дурных влияний (какого именно рода, сказать невозможно) с помощью тоги с пурпурными полосками и амулета (см. ниже, с. 60), теперь вступает в стадию, когда они больше не нужны. Все понятия о табу, похоже, исчезли.

33 Marquardt, *Privataltertümer*, p. 337 и далее.

34 Серв. *Aen.* ii. 714, и особенно iii. 64. Другие ссылки в Marq. *op. cit.* p. 338, note 5, и De Marchi, *La Religione nella vita domestica*, p. 190. О подобных случаях использования запрета см. в van Gennepe, *op. cit.* ch. ii.

35 Festus, p. 3, "itaque funus prosecuti redeunt ignem supragradiebantur aqua aspersi, quod purgationis genus vocabant suffitionem." О возможном магическом влиянии этих элементов см. Jevons, *op. cit.* p. 70.

36 Frazer, *G.B.* i. 325, iii. 222 foll.; Jevons, p. 59.

37 Катон, *P.P.* 83, "mulier ad eam rem divinam ne adsit neve videat quomodo fiat".

38 Плутарх, *Quaest. Rom.* 60. Собаки также исключались (ib. 90); Gellius xi. 6. 2; Wissowa, *R.K.* p. 227; Fowler, *R.F.* p. 194, где сравниваются частные и общественные табу.

39 Festus, s.v. "exesto". О подобных табу в Греции - Farnell в *Archiv* за 1904 г., p. 76.

40 Fowler, *Social Life at Rome in the Age of Cicero*, p. 143 foll. Cp. Westermarck, *Origin, etc.*, vol. i. ch. xxvi., особенно p. 652 foll.

41 G.B. i. 298 foll.

42 Festus, s.v. "exesto".

43 Bücheler, *Umbrica*, p. 94 foll. Ср. Livy v. 50, где говорится, что после ухода галлов из Рима все храмы, *quod ea hostis possedisset*, должны быть восстановлены, их границы должны быть установлены заново (*terminarentur*) и дезинфицированы (*expiarentur*). *Дирексты*, xi. 7. 36, "cum loca capta sunt ab hostibus, omnia desinunt religiosa vel sacra esse, sicut homines liberi in servitutem perveniunt; quod si ab hac calamitate fuerint liberata, quasi quodam postliminio reversa pristino statui restituerentur." Ср. Плутарх, *Аристиды*, 20. Один друг напомнил мне, что епископ Беркли, будучи в Италии, окропил свою спальню святой водой по приказу хозяйки.

44 См. Marquardt, p. 420, примечания 5 и 6. *Вербенарий* упоминается в Serv. Aen. xii. 120, и Плиний Н.Х. xxii. 5. О дезинфицирующей силе вербены (*myrtea verbena*) см. Плиний xv. 119, где говорится, что ее использовали римляне и сабиняне после изнасилования сабинских девственников.

45 См. Marquardt, *Privatleben*, p. 192 и далее, основываясь на знаменитом сочинении Моммзена в его *Römische Forschungen*, i. 319 и далее. Цитируемые из Ливия отрывки о практике в ранние времена (i. 45, v. 50), конечно, не являются историческими свидетельствами; но мы можем справедливо опираться на более явные свидетельства более поздних времен, например, Senatus-consultum de Asclepiade от 78 г. до н. э. (*C.I. Graec.* 5879).

Хороший пример этого чувства в современной Италии есть в книге "*В Абрицци*", автор Энн Макдонелл, стр. 275. Когда-то давно я испытал это чувство в отдаленных уголках Южного Уэльса. Мориц, немецкий пастор, путешествовавший пешком по Англии в конце XVIII века, отмечал, что даже трактирщики постоянно не хотели принимать его у себя. Его книга была переиздана в издательстве Cassell's National Library несколько лет назад.

46 См. очень интересную главу в книге "*Происхождение и развитие нравственных идей*", т. I. p. 570 и далее, особенно p. 590 и далее. Д-р Вестермарк метко замечает, что гостеприимство почти повсеместно распространено среди "грубых" народов и теряет свою силу по мере их цивилизации. М. ван Геннеп в своей недавно опубликованной работе "*Обряды перехода*" попытался классифицировать различные обряды, связанные с табу на чужаков; см. гл. iii, особенно с. 38 и далее.

47 Jevons, *Introduction*, p. 70.

48 Gellius x. 15. 8, "vinctum, si aedes eius introierit, solui necessum est." (В жарких странах цепи все еще обычно или в некоторой степени заменяют болты и прутья, например, в Судане, как мне сказал один старый ученик, который сейчас находится на государственной службе в Судане). Обычная латинская фраза для обозначения тюремного заключения - "in vincula conicere": Pauly-Wissowa, s.v. "carcer".

49 Геллий, l.c.; Serv. Aen. ii. 57, любопытный отрывок, в котором освобождение Синона от уз царем Приамом сравнивается с освобождением узника, который входит в flaminia (дом Flamen Dialis). То, что в железе было что-то, мешающее религиозной действенности фламينا, кажется вероятным; ср. правило, согласно которому он не мог носить кольцо, если оно не было сломано, и не имел узлов на своем платье. Но последнее ограничение наводит на мысль, что первоначально предметом табу могло быть связывание (см. Овидий, *Фасты*, ст. 432), и что железное табу появилось в железный век. Appel, *de Romanorum precatationibus*,

р. 82, note 2, похоже, понимает это именно так. Ср. Eurip. *Iph. Taur.* 468, где Орест и Пилад развязываются перед входом в храм.

50 По этому вопросу было много дискуссий; я полностью согласен с Виссовой (R.K. р. 354, где приводятся ссылки на противоположное мнение), что в древнеримской религии и праве нет доказательств человеческих жертвоприношений, за исключением правила, согласно которому осужденный преступник отдавался божеству (*sacer*), что могло быть юридическим выживанием первоначальной формы фактического жертвоприношения. Предполагаемое жертвоприношение Юлием Цезарем двух мятежных солдат на Campus Martius (Dio Cass. xliii. 24) имеет ту же природу, что и жертвоприношение пленников Оркусу в *Aen.* xi. 81, т. е. находится за пределами гражданской жизни и религиозного права; в последнем случае это подтверждается упоминанием крови в ритуале (*caeso sparsurus sanguine flammis*), а в первом - обезглавливанием мятежников.

51 Mommsen, *Strafrecht*, р. 917 и далее; Livy x. 9; Cic. *de Rep.* ii. 31. 65. Все остальные способы казни были бескровными. *Decollatio* по-прежнему использовалась в армии (как в только что упомянутом случае), но топор исчез с фасций в городе с отменой царской власти. В качестве дополнительной иллюстрации неприятия любого кровопролития можно привести правило XII. Таблицы, "mulieres genas ne radunto", т. е. на похоронах, Cic. *de Legibus*, ii. 59, и Serv. *Aen.* iii. 67 у Варро и v. 78. Гладиаторские *ludi*, возможно, были возрождением старого обычая, сродни человеческим жертвоприношениям пленников на поле. См. "Социальная жизнь в Риме в эпоху Цицерона", с. 304, прим. 3.

В этой связи можно также отметить, что в древнеримском праве нет явных следов кровной мести; см. *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker*, р. 38 (вопросы сравнительного права, предложенные Моммзенем и отвеченные различными специалистами). Несомненно, она когда-то существовала, но исчезла в ранние времена.

52 Fowler, R.F. р. 242. Хвост принесенной в жертву лошади несли в Регий, где кровь позволяли капать на священный очаг (*participandae rei divinae gratia*), Festus, р. 178.

53 R.F. р. 311 и далее, из Плутарха, *Рим.* 21.

54 Об этой практике во многих древних религиях и ее замене - смазывании камня куркумой или другим красным веществом - см. Jevons, *Introduction*, р. 139 foll.; Robertson Smith, *Semites*, р. 415.

55 Об этом говорится в Зосиме ii. 1. 5; Diels, *Sibyllinische Blätter*, 132, и 73 примечание. Ср. Virg. *Aen.* viii. 106; также греческий обряд.

56 G.B. ed. 2, i. 241 foll.

57 Бронзовый и железный века, конечно, перекрывают друг друга; см. Helbig, *Italiker in der Poebene*, р. 78 и далее.

58 Хензен, *Acta Fratr. Arv.* pp. 22 и 128 foll. Другие примеры собраны Хельбигом, *op. cit.* р. 80.

59 Дион. Hal. iii. 45; Mommsen в *C.I.L.* i. р. 177. Можно также отметить, что железо, как и пшеница в табу Фламена, считалось опасным, поскольку было новинкой. Старым италийским зерном была не настоящая пшеница, а *даль*, которая продолжала использоваться в религиозных обрядах; R.F. р. 304, и Marquardt, *Privatleben der Römer*, р. 399 и далее.

- 60 Varro, *L.L.* vii. 84; Ovid, *Fasti*, i. 629; Petronius, *Sat.* 44. Есть много параллелей в греческом ритуале.
- 61 См. ниже, с. 146. Г-н Маретт предлагает мне сравнение с *ронго* (священным) у меланезийцев и *тапу*, используемым ими для обозначения места, т.е. выделенного человеческой властью; Codrington, *Melanesians*, p. 77.
- 62 Wissowa, *R.K.* p. 408 и далее; ср. 323 и примечания.
- 63 Наиболее полный рассказ об этом можно найти в Marquardt, p. 262 и далее. Случай с человеком, убитым молнией, см. прим. 4 на с. 263; тело не сожгли, а похоронили, и могила стала *бидентальной* и *религиозной* (*religiosum*).
- 64 О сложном папском законе о местах погребения см. Wissowa, p. 409. Цитата из Мазура приведена в Gellius iv. 9. 8, "M. Sabinus in commentariis quos de indigenis composuit". Слово *sanctitas* здесь используется просто в качестве пояснения, а не в техническом смысле; об этом см. Marq. p. 145 и ссылки; но, похоже, оно имело особое применение в культе мертвых. (См. ниже, с. 470.)
- 65 Цитируется Макробием, *Sat.* iii. 3. 8. О Сульпиции см. "Общественная жизнь в Риме в эпоху Цицерона", с. 118 и далее.
- 66 Festus, p. 278. Этот Аэлий жил в конце республиканского периода и принадлежал к школе Сульпиция; Schanz, *Gesch. der röm. Lit.* i. pt. 2, p. 486.
- 67 Например, три дня, в которые был открыт Мундус, все были *comitiales*, хотя в то же время *religiosi*.
- 68 *R.K.* pp. 376, 377.
- 69 Авторитетами для этой истории являются Verrius Flaccus, *ap.* Gell. v. 17, и Макробий, *Sat.* i. 16. 21.
- 70 О масштабах табу см. Gell. iv. 9. 5; Macr. i. 16. 18.
- 71 Gell. v. 17. 3 foll. (*annalium quinto*).
- 72 Festus, p. 278.
- 73 *R.F.* p. 151.
- 74 Wissowa, *R.K.* p. 377, прим. 6.
- 75 Cic. *ad Qu. Fratr.* ii. 4. 2.
- 76 Wissowa, *R.K.* pp. 187, 189.
- 77 *R.K.* p. 377. Gell. iv. 9. 5 говорит, что *multitudo imperitorum* смешивает *dies religiosi* и *dies nefasti*. Различие наиболее четко прослеживается в том, что в *dies religiosi* храмы были (или должны были быть) закрыты, а "божественное лицо" (*res divinas facere*) было плохо прославлено (Gell., *ib.*), в то время как в *dies nefasti* оно было регулярным, такие дни были отданы богам. Неудивительно, что Геллий клеймит народное невежество такими словами, как *prave* и *perperam*.
- 78 См. доклад профессора Риса, прочитанный в Британской академии, "Заметки о календаре Колиньи", с. 33 и др.

79 Введение, с. 65 и далее.

80 С момента написания этого предложения я прочитал работу В. Отто "Религия и суеверие" в *Archiv für Religionswissenschaft*, 1909, p. 533 и далее; в ней на с. 544 он намекает на связь *religio* с практикой табу. С некоторыми из его выводов, однако, я не могу согласиться. Такое же объяснение происхождения *religio*, *m. e.* в эпоху табу, было предложено после написания моей лекции Максимилианом Коббертом, *De verborum "religio atque religiosus" usu apud Romanos*, p. 31 (Königsberg, 1910).

ЛЕКЦИЯ III

НА ПОРОГЕ РЕЛИГИИ: МАГИЯ

Табу, следы которого в Риме мы рассматривали в прошлой лекции, как мы видели, тесно связано с магией, даже если это не магия в негативной форме, как считает доктор Фрейзер. Теперь нам предстоит выяснить, какие следы можно обнаружить в магии в правильном или обычном смысле этого слова - активной или позитивной магии, как мы можем ее назвать. Под этим мы понимаем применение человеком таинственной механической силы к человеку, духу или божеству для достижения определенного результата. В магии нет умиловления, нет молитвы. "Тот, кто совершает чисто магический акт, - говорит доктор Вестермарк,⁸¹ - использует такую механическую силу, не обращая при этом к воле сверхъестественного существа". Религия, с другой стороны, - это отношение уважения и зависимости; на религиозной сцене человек чувствует себя в руках сверхъестественной силы, с которой он желает быть в правильных отношениях.

Если мы примем это различие, как мне кажется (хотя одна школа антропологов вряд ли склонна это делать), то станет ясно, что магические практики совершенно отличны от религиозных, поскольку являются результатом иного ментального отношения к сверхъестественному; они принадлежат к более грубому и рудиментарному представлению об отношении человека к Силе, проявляющейся во Вселенной. Правда, они берут свое начало в том же самом человеческом опыте, в трудностях, с которыми человек сталкивается в своей борьбе за существование, и в его стремлении преодолеть их; но в отличие от религии, магия - это совершенно неадекватная попытка преодолеть их. Эту неадекватность давным-давно хорошо объяснил доктор Джевонс.⁸² Он показал, что человек на той ранней стадии своего опыта не понимал истинного соотношения причины и следствия; что, "оказавшись среди бесчисленного множества возможных причин (данного эффекта), не имея ничего, что могло бы направить его выбор, он не мог бы сделать правильный выбор, так как шансы были значительны". На самом деле он обычно делал неправильный выбор, и до сих пор склонен к этому. Вероятно, даже в цивилизованных странах, особенно в Греции и Италии, за кулисами творится больше магии, чем представляют себе ученые и религиоведы. В различных формах, как они сейчас классифицируются,⁸³ например, заразная магия и гомеопатическая магия, осуществление таинственной силы воли, реальной или воображаемой, можно найти по всему миру, сопровождаемое обычно заклинанием или заклинанием, которое, как полагают, усиливает и увеличивает эту силу - своего рода телепатия, которая, кажется, является психологической основой, насколько она существует, всей системы. В этих обрядах добродетель заключается в некоем действии, которое вместе с заклинанием или заклинанием приводит к желаемому результату, призывая силу воли, или *ману*, если принять удобное меланезийское слово, вошедшее в обиход в последнее время.

Какой бы процент психологической правды ни лежал в основе таких представлений, очевидно, что в основном они должны быть совершенно неадекватными, постоянно переходить в простое шарлатанство и дискредитироваться; и особой функцией религиозной организации раннего общества было их устранение и дискредитация.

Но прошел долгий этап в развитии общества, прежде чем человек пришел к лучшему знанию своего отношения к Силе, проявляющейся во Вселенной; прежде чем он достиг идеи бога или духа, реализуемого и называемого по имени, и, следовательно, способного быть обращенным, умиротворенным и поклоняемым. Когда эта стадия достигнута, почти всегда возникает сильная тенденция регулировать и систематизировать методы обращения, размещения и поклонения; и у некоторых народов, *например* у римлян, по причинам, которые ни в коем случае нелегко объяснить, эта тенденция гораздо сильнее, чем у других. Там, где она была сильна, где эти методы приведения себя в правильные отношения с Силой были систематизированы центральной властью или жречеством и, таким образом, превращены в религиозный закон, там, как и следовало ожидать, представления и исполнители магии наиболее решительно отрицались и объявлялись вне закона. Интересы религии и ее служителей полностью противоположны интересам магии и магов. В цивилизованных сообществах и в исторические времена магия в основном индивидуалистична, а не социальна; магические церемонии, направленные на благо общества, по-видимому, присущи только расам, находящимся на очень ранней стадии развития. Примеры, на которые опирается доктор Фрейзер в своей теории развития общественного мага в короля⁸⁴, относятся к этому примитивному типу, или же являются простым выживанием магии на более высокой стадии цивилизации - таким выживанием, какое всегда будет среди форм и церемоний, к которым человеческая природа упорно стремится. Но религия, как только она прочно укоренилась, неизменно стремится исключить магию; и священник делает все возможное, чтобы дискредитировать мага, как претендующего на осуществление таинственных способностей, выходящих за рамки законно признанных методов умиловивления и поклонения. Как давно заметил доктор Тайлор, чем более цивилизованной является раса, тем более склонна она ассоциировать магию с людьми более низкой цивилизации.⁸⁵ В еврейском законодательстве, хотя магия была хорошо известна евреям и практиковалась в частном порядке, она не признается; магические книги, приписываемые Соломону, были подавлены, согласно традиции, благочестивым царем Езекией.⁸⁶ Так и в Риме, где внешние формы религии были также очень сильно систематизированы, магия, как мне кажется, была строго исключена из государственного ритуала, хотя и продолжала использоваться в частной жизни под определенными мерами предосторожности, принятыми государством; в немногих подлинных примерах ее в обрядах, относящихся к *ius divinum* (т. е. используемых и санкционированных для целей сообщества), это не более чем пережиток, магический смысл которого был неизвестен писателям, от которых мы о нем узнаем.

Хорошим примером такого выживания является любопытная церемония *aqua elicum*, без сомнения, подлинный случай магического "вызывания дождя" - одна из многих неадекватных и ошибочных попыток первобытного человека получить то, что ему нужно. Вероятно, его можно отнести к "симпатической магии", но свидетельства о том, что именно делалось во время церемонии, недостаточно ясны, чтобы мы могли сделать это с уверенностью.⁸⁷ Конечно, она не была включена в религиозный календарь, поскольку проводилась лишь время от времени и не могла быть приурочена к определенному дню; но есть четкие свидетельства того, что она была санкционирована государством, поскольку в ней принимали участие понтифики, магистраты без *torus praetexta* и ликторы с фасциями наперевес.⁸⁸ Камень, который лежал за стенами возле Porta Capena, был принесен в город

понтификами, насколько мы можем судить по деталям, и было высказано предположение, что его отнесли к алтарю Юпитера Элиция на Авентине неподалеку, этот культовый титул бога неба, возможно, имеет некоторое отношение к техническому названию церемонии. Что делали с камнем, мы, к сожалению, не знаем; но есть разумное предположение, что он был полым и наполнялся водой, которой позволяли переливаться через край, чтобы побудить бога дождя заставить небеса переполниться.⁸⁹ Он назывался *lapis manalis*; и эпитет здесь не может иметь никакого отношения к манам, как в случае с другим *lapis manalis*, о котором я скажу несколько слов позже, но должен означать "льющийся" или "переполняющийся". Еще один или два фрагмента свидетельств указывают в том же направлении, и я думаю, что мы можем справедливо заключить, что первоначально обряд был одним из видов симпатической магии - как камень переполняется, так и небо проливает дождь. В своих "*Римских праздниках*" я указывал на замечательную параллель с этим в коллекциях "*Золотой ветви*"; в одной самоанской деревне камень олицетворял бога дождя, и во время засухи его жрецы несли его в процессии и окунали в поток.

Этой параллелью я обязан обширным знаниям доктора Фрейзера обо всех подобных практиках у диких народов. Но этот всегда полезный и дружелюбный гид, рассматривая Юпитера Элиция, участвовавшего в этой церемонии, вышел за рамки доказательств и приписал римлянам другой вид магии, в котором, как я полагаю, они были совершенно невиновны. К этому его привела теория о том, что короли вырастали из успешных магов. В своих лекциях по ранней истории царствования⁹⁰ он утверждает, что римские цари практиковали магическое искусство низведения молний с небес. "Царь-жрец Нума выдавал себя за адепта в искусстве низведения молний с неба..... Тулл Хостилий, как сообщается, встретил тот же конец (как и Салмоней, царь Элиды) в попытке вызвать Юпитера в виде молнии из облаков". В поддержку этих утверждений доктор Фрейзер цитирует Плиния, Ливия, Овидия, Плутарха, Арнобия, Аврелия Виктора и Зонараса - поистине грозный список авторитетов, но без какой-либо попытки выяснить, где кто-либо из этих поздних авторов нашел эти истории. Достаточно прочесть восхитительную статью Оста "Юпитер" в "*Мифологическом лексиконе*"⁹¹, чтобы убедиться, что легенды, которые нельзя проследить дальше середины II века до н. э., не могут всерьез считаться истинно римскими. Плиний упоминает Кальпурния Пизона в качестве своего авторитета; это был человек, который хорошо известен в римской истории как автор первого *lex de repetundis* 149 года до н. э., хороший государственный деятель, но как анналист, склонный предаваться мифологическим фантазиям.⁹² Нам известно, что он с радостной уверенностью писал о жизни и привычках Ромула, а история о винопитии, которую он приписывает этому царю, очевидно, перешла к нему от какого-то более исторического персонажа. Ромул не стал пить вино в один день, потому что на следующий был очень занят. Тогда ему сказали: "Если бы мы все так делали, Ромул, вино было бы дешевым". "Нет, дорогие, - ответил он, - если бы каждый пил столько, сколько хочет; именно так я и поступаю".⁹³ Я привожу эту историю просто как хороший пример того, как римские историки могли обращаться со своими королями, и абсолютной необходимости ознакомиться с их методами, прежде чем строить гипотезы на их утверждениях. Вряд ли стоит добавлять, что другой авторитет д-ра Фрейзера, Арнобий, сообщает нам, что он взял эту историю из второй книги Валерия Антиаса, более позднего писателя, чем Пизон, чье имя даже у не критичного Ливия является ругательством за бесстыдные преувеличения и искажения.⁹⁴

Но как эти авторы пришли к таким легендам, которые, как показывает доктор Фрейзер, встречаются и в Греции, и в других частях света? Зачем им понадобилось превращать римских царей в волшебников? Вызывание дождя в Риме можно понять - оно преследовало практическую цель, обеспечивая дождь для урожая, - но почему молния и гром, которых так

боялись, что каждый ущерб, причиненный грозой, должен был быть тщательно искуплен религиозным процессом? Рим находится не в тропиках, где дождь и гром так часто идут вместе, и где попытка вызвать дождь с помощью магии может, естественно, включать в себя гром, как в некоторых примерах доктора Фрейзера из тропических стран. Я полностью согласен с последними и наиболее трезвыми исследователями римского ритуала, что этот вид магии совершенно чужд римским идеям и практике;⁹⁵ в римском культе нет никаких следов; эти истории должны были прийти извне. И есть все шансы, что они пришли из Этрурии, где предания о молниях стали псевдонаукой, пустой тратой человеческой изобретательности, происхождение которой мы должны искать, как мы теперь начинаем понимать, в Вавилонии и восточной магии.⁹⁶ Юпитер Элиций с Авентина не имел никакого отношения к молниям; он получил свой культовый титул от обряда *aqua elicitum*; но как только римляне начали интересоваться этрусским легендой о молниях, частью которой была эта электрическая магия,⁹⁷ они извратили значение эпитета в соответствии со своими новыми исследованиями и начали приписывать своим легендарным царям силы, которые должным образом принадлежали этрусским или восточным магам. Второй век до н. э., когда Пизон писал свои "Анналы", - это как раз тот период, когда мы, естественно, должны были ожидать, что подобные исследования войдут в моду, а их следствием станут подобные извращения "истории".⁹⁸

Далее я хочу привести еще один или два примера настоящей магии в государственной религии, но их трудно найти. Плиний рассказывает, что даже в его время люди верили, что беглый раб, не сбежавший из города, может быть задержан с помощью заклинания, произнесенного девами-весталками.⁹⁹ Я имею в виду, что любой человек, потерявший своего раба, мог уговорить весталок применить заклинание, чтобы удержать беглеца в городе. Слово "заклинание" здесь *precatio*, то есть молитва, а не *carmen*, которое обычно означает заклинание; и Плиний, очевидно, считает, что оно обращено к какому-то богу. Но, несомненно, первоначально это было, по крайней мере, настоящее заклинание, такого же рода, как и другие, используемые в частной жизни, о которых мы еще расскажем; оно подразумевает веру в некую магическую силу, присущую весталкам, о которых нам говорят, что если они случайно встретят преступника, которого ведут на наказание, то смогут добиться его освобождения.¹⁰⁰ Поскольку заклинание в данном случае, по-видимому, телепатическое, то есть упражнение силы воли, проецируемое на расстоянии, оно, возможно, параллельно с некоторыми мистическими силами, которыми пользуются женщины, особенно когда их мужья на войне, среди некоторых диких народов;¹⁰¹ , но у нас нет никакой информации об этом, кроме отрывка из Плиния, и дальнейшее гадание было бы бесполезным.

Последний случай - это случай настоящей магии, но она находится вне ритуала государства, хотя и осуществляется государственным священством. В рамках этого ритуала есть еще один очень любопытный случай, который можно отнести к магическим процессам, и который случайно стал знаменитым. Во время Луперкалий 15 февраля два молодых человека, которых называли Луперчи, или, если говорить более строго, принадлежащие, соответственно, в качестве лидеров к двум коллегиям Луперчей, подпоясывались шкурами убитых жертв, которые были козлами, а затем бегали вокруг основания Палатинского холма, нанося удары всем женщинам, которые приближались к ним или предлагали себя для их ударов, полосками кожи, срезанными со шкур этих же жертв. Целью было добиться плодородия; в этом вопросе наши власти недвусмысленны.¹⁰² Таким образом, эта особенность всего экстраординарного ритуала Луперкалий безошибочно относится к области магии, а не религии. Считалось, что при ударе действует некая сила, хотя, очевидно, без произнесения заклинаний или *кармен*, которые обычно сопровождают подобные

действия; и эта часть ритуала, пусть и гротескная, была сохранена серьезными религиозными авторитетами, составлявшими календарь религиозных праздников. Вероятно, это было суеверие, слишком глубоко укоренившееся в сознании народа, чтобы его можно было исключить; и, как ни странно, оно сохранилось, по крайней мере, во внешней форме, пока Рим не стал космополитическим и даже христианским. Луперкалии всегда были загадкой для студентов, изучающих раннюю религию, и с каждой новой выдвинутой теорией этот странный праздник находит новое толкование;¹⁰³ но для наших целей достаточно указать, что мы явно находим в нем кусочек подлинной магии, датируемой, вне всякого сомнения, очень примитивной стадией мышления.

Есть еще одно очень любопытное представление, происходящее каждый год на майские праздники, которое, на мой взгляд, скорее магическое, чем религиозное, хотя сами древние рассматривали его как своего рода очищение: Я имею в виду бросание в Тибр из *pons sublicius* двадцати четырех или двадцати семи соломенных кукол, совершаемое весталками девственницами в присутствии магистратов и понтификов. Недавно Виссова предприняла попытку доказать, что эта странная церемония не была примитивной, а просто являлась случаем замены кукол на настоящие человеческие жертвы уже в эпоху Пунических войн.¹⁰⁴ Эти куклы назывались *Argei*, что, естественно, наводит на мысль о греках; и Виссову удалось убедить себя не только в том, что несколько греков действительно были преданы смерти путем утопления в эпоху, когда в Риме начали почитать все греческое, но и (что еще более необычно для антрополога) в том, что примитивный способ подмены был востребован в столь поздний период, чтобы сохранить память об этом ужасном деянии. И весь немецкий ученый мир молча последовал за своим лидером, не потрудившись проверить его выводы путем тщательного и независимого изучения доказательств. Так случилось, что эта увлекательная загадка Аргея была первым любопытством, которое привлекло меня к изучению римской религии, и вот уже около тридцати лет я знаком со всеми доказательствами, относящимися к ней; и, еще раз изучив эти доказательства, я могу со всей определенностью заявить, что теория Виссова не выдержит ни малейшей критики. Я вернусь к этому вопросу в одной из последующих лекций, посвященных религиозной истории второй Пунической войны; сейчас же я просто выражаю убеждение, что, какова бы ни была история аксессуаров обряда, - а они разнообразны и загадочны, - фактическое погружение кукол в воду является выжившей частью примитивной симпатической магии, цель которой, возможно, заключалась в получении дождя. На мой взгляд, совершенно невозможно противостоять антропологическим доказательствам этого вывода, хотя мы и не можем быть уверены в объекте; за этими доказательствами я должен отослать вас к моим "*Римским празднествам*" и к приведенным там ссылкам.¹⁰⁵

Итак, этот обряд Аргеи был случаем подлинной магии и осуществлялся государственным жречеством, девственницами, которым полагалось придавать определенную магическую силу; я думаю, что это было народное представление, как и одно или два других, которые также выходят за рамки "Фастов",¹⁰⁶ и воплотилось в более сложную церемонию уже после составления этого календаря. В ритуале, санкционированном государством и направленном на общественные цели, то есть на благо всего общества, почти нет следов, которые мы могли бы назвать настоящей магией, за исключением тех примеров, которые я только что привел. Не стоит и говорить, что существовало множество уцелевших магических процессов, истинное магическое намерение которых было давно утрачено, - древние магические отложения в социальном слое религии, о которых я расскажу в соответствующем месте. Это не свойственно религии римлян; это явление можно найти во всех религиях, даже в самых высокоразвитых, и оно склонно вызывать некоторую путаницу в отношении истинного различия между магией и религией.¹⁰⁷ При желании легко найти магические процессы

даже в христианском богослужении; но если мы будем неуклонно помнить, что истинным критерием магии является не характер действия, а намерение или воля, которые его сопровождают, то поиск будет нелегким.

Современная французская школа социологов, с которой теперь приходится считаться при исследовании ранней истории религии, утверждает, что магия изначально, как мы теперь видим, была не делом индивидуального мастерства, а социологическим фактом, *то есть* использовалась на благо общества, как религия в более позднюю эпоху. Если это правда, а это вполне возможно, то мы сразу видим, как мертвые кости магических процессов могли сохраниться, полностью утратив свое первоначальное значение, в эпоху, когда были разработаны более высокие и разумные идеи об отношении человека к Силе, проявляющейся во Вселенной. Приведем один пример из Рима: по мнению большинства современных авторитетов, гадание по исследованию внутренностей жертвы изначально было магическим процессом;¹⁰⁸ но оно перестает быть магическим, когда используется просто для определения в государственном ритуале, является ли жертва в религиозном процессе совершенной и угодной божеству. На самом деле магические формулы, магические инструменты, если они не используются в истинном духе магии, для принуждения, а не для умиловивления божества, больше не являются магией и могут быть здесь пропущены. Когда мы перейдем к обсуждению ритуалов жертвоприношений и молитв, *lustratio*, обетов, гаданий, мы, возможно, сочтем необходимым напомнить о том, что здесь уже было сказано. В целом можно заключить, что организованный религиозный культ, исходя из самой своей природы и объекта, везде исключает магию в истинном смысле этого слова; он предполагает молитву и умиловивление, что абсолютно несовместимо с объектом и методами магии. Религия - продукт более высокой стадии общественного развития; она является выражением реального прогресса человеческой мысли; и, рассказывая о религиозном опыте римского народа, мы лишь косвенно касаемся тех более грубых и примитивных идей, которые она вытеснила.

Но в частной жизни, за пределами организованного культа государства и семьи, магия на протяжении всей римской истории была в изобилии, даже в избытке, и в этой форме я не могу обойти ее стороной. Хотя государственные власти, по-видимому, старались жестко исключить ее из общественных обрядов, и хотя в религиозной жизни семьи и рода от нее почти не осталось следа, все же есть свидетельства того, что она была глубоко укоренена в природе людей, и что они должны были пройти через эпоху, когда она была важным фактором их социальной жизни. Этот факт, вместе с его почти полным исключением из общественной религии, заставляет обратить внимание на настойчивые усилия государственных властей, начиная с составления старого религиозного календаря и до эпохи возрождения Августа, оградить свои отношения с державой от всего, что они считали недостойным или вредным. Нельзя найти лучшего примера врожденного антагонизма между религией и магией.

Частную магию можно разделить на два вида, в зависимости от того, использовалась ли она для нанесения вреда другому или только для получения выгоды для себя. В первом случае государство вмешивалось, чтобы защитить человека, которому угрожал ущерб, и рассматривало этот вид магии как преступление. Самой распространенной формой этого вида магии было заклинание, или *кармен*, которое, несомненно, часто исполнялось и сопровождалось какими-то действиями, которые подводили его под понятие симпатической магии; но только заклинание принималось к сведению государством. Плиний сохранил три слова из XII. Таблицы, которые говорят сами за себя: "*qui fruges excantassit*".¹⁰⁹ Сервий, комментируя строку 8-й *эклоги* Вергилия "*atque satas alio vidi traducere messes*", пишет:

"magicis quibusdam artibus hoc fiebat, unde est in XII. Tabb. 'Neve alienam segetem pellexeris.'" Эти последние слова, с глаголом во втором лице, вероятно, не совсем точно процитированы из древнего текста¹¹⁰, но они помогают показать нам природу этого враждебного заклинания. Должно быть, существовала вера в то, что дух, или жизнь, или плодоносящая сила урожая вашего соседа может быть выманиванием перенесена на ваш собственный. Это подтверждается замечанием святого Августина в *de Civitate Dei*;¹¹¹ после цитирования той же строки из Вергилия он добавляет: "eo quod hac pestifera scelerataque doctrina fructus alieni in alias terras transferri perhibentur, nonne in XII. Tabulis, id est Romanorum antiquissimis legibus, Cicero commemorat esse conscriptum et ei qui hoc fecerit supplicium constitutum?". Учитывая это убеждение, соблазн можно понять, если вспомнить, что пахотная земля древних римлян была разделена на участки в форме квадрата, и участок каждого человека должен был прилегать к участку соседа по крайней мере с двух сторон.¹¹² Если кукуруза одного человека была более урожайной, чем у его соседей, что может быть вероятнее, чем то, что он переманил дух их урожая? Этот процесс напоминает нам, как он напоминал Плинию, *вызывание* богов чужих общин, обряд, который относится к религии, а не к магии, хотя, несомненно, он имел происхождение из того же класса идей, что и *excantatio*.

В более общих чертах старый римский закон (*то есть* первоначально *ius divinum*) запрещал использование злых заклинаний, как мы видим в другом фрагменте Таблиц: "qui malum carmen incantassit". В более поздние времена это обычно относили к клевете и оскорблениям, но нет сомнений, что кармина, о которой здесь говорится, изначально была магической, а в ходе юридической интерпретации превратилась в *кармину известную*. Цицерон, по-видимому, объединяет эти два значения в *de Rep.* (iv. 10. 2), когда говорит, что Таблицы сделали смертным преступлением "si quis occentavisset, sive carmen condidisset quod infamiam faceret flagitiumve alteri" (навлечь позор или преступное поношение на другого). В более позднем смысле эти *carmina* имеют любопытную историю, в которую я не могу сейчас вдаваться.¹¹³ В более раннем смысле они, несомненно, существовали и процветали, несмотря на закон; или же, возможно, что, поскольку слова Таблиц толковались в новом смысле, старая форма преступления допускалась в частном порядке. "Мы все боимся, - говорит Плиний, - быть "пригвожденными" (*defigi*) заклинаниями и проклятиями" (*diris precationibus*).¹¹⁴ Эти *dirae*, а также всевозможные формы любовных чар, *defixiones*, сопровождаемые символическими действиями, которые встречаются во всем мире, лежат вне моей темы и настолько знакомы нам всем по римской литературе, что мне нет необходимости останавливаться на них.¹¹⁵

Не стоит много говорить и об обычном безобидном виде магии. Она, конечно, сохранилась наряду с религией семьи и государства с древнейших времен до наших дней, как сохранилась и в наши дни во всех цивилизованных и нецивилизованных странах; и, будучи безобидной, государство не обращало на нее внимания. Некоторый набор чар и заклинаний для лечения болезней можно найти в книге Катона о сельском хозяйстве, а один или два случайно встречаются в книге Варро.¹¹⁶ Они выполняли функцию страховки от огня и несчастных случаев, и даже такой человек, как Юлий Цезарь, не был независим от подобных искусств. Плиний рассказывает, что после несчастного случая в карете он трижды повторял определенное заклинание, как только занимал свое место в автомобиле, и многозначительно добавляет: "id quod plerosque nunc facere scimus".¹¹⁷ Такие кармины писали на стенах домов, чтобы застраховать их от пожара.¹¹⁸ У Плиния в 28-й книге "*Естественной истории*" собрана большая коллекция мелких магических заблуждений и суеверий, многие из которых представляют интерес для антропологов.

Другой вид безобидной магии, к которой римляне, как и все итальянцы древности и современности, питали особое пристрастие, - это использование амулетов. Здесь нет ни заклинаний, ни явного и выраженного проявления силы воли человека, но мощное воздействие, *мана* или как бы мы ее ни называли, заключено в материальном предмете, который приносит удачу, как литой конский башмак в наше время, или защищает от враждебной силы воли, особенно от сглаза. Это любопытное и широко распространенное суеверие, вероятно, было *смыслом существования* большинства амулетов, которые носили или носят римляне. Современный итальянец, даже если он законченный скептик и материалист, наверняка обнаружит при себе какой-нибудь амулет от сглаза, "на всякий случай".¹¹⁹ Список амулетов, как греческих, так и римских, можно найти в *Словаре древностей* и в Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, s.v. "amulet", и здесь нет необходимости объяснять различные виды, используемые в Италии; но я должен на мгновение остановиться на одном типе, который был принят в жизнь семьи и в некотором смысле в жизнь государства, а именно на *булле*, которую носили дети, как мальчики, так и девочки.

Булла представляла собой небольшой предмет, заключенный в исторические времена в капсулу и подвешиваемый на шею ребенка. Популярно мнение, что первоначально это был этрусский обычай,¹²⁰ заимствованный римлянами, как и многие другие украшения. Однако гораздо вероятнее, что этот обычай был староитальянским (как и "лекарственная сумка" во всем мире), а этрусский вклад в него заключался лишь в футляре или капсуле, которая делалась из золота, если семья могла себе это позволить - золото само по себе должно было обладать определенной силой как талисман.¹²¹ Объект внутри футляра, как говорит Плиний, был, как правило, *res turpicula*¹²², и это может напомнить нам, что *фасциум* везли в машине триумфатора как *medicus invidiae*, если воспользоваться беременным выражением Плиния. Триумфатор нуждался в особой защите; он предстал в облике самого Юпитера и на мгновение возвышался над обычным человеческим сословием. Какое-то чувство того же рода, должно быть, изначально подсказало аналогичные средства для защиты детей, не достигших возраста половой зрелости. Они также носили *toga praetexta*, которая, хотя и ассоциируется у нас со светскими магистратами, несомненно, имела религиозное происхождение. Есть явные признаки того, что дети были в некотором смысле священными, и в то же время они нуждались в особой защите от всеобъемлющих злых влияний, с которыми приходилось сталкиваться в повседневной жизни.¹²³ Таким образом, эта конкретная форма амулета стала признанным институтом семейной жизни, а со временем - не более чем знаком детства.

Следует упомянуть еще один вид амулетов, который использовался на некоторых праздниках, хотя, очевидно, не на всех, входящих в официальный календарь. На Compitalia, Paganalia и *feriae Latinae* нам рассказывают, что небольшие изображения человеческой фигуры, или маски, или просто круглые шары (*pilae*), вешали на деревья или дверные проемы и оставляли раскачиваться на ветру.¹²⁴ В Компиталии эти изображения носили особое название - *maniae*, значение которого утрачено; но поскольку эти чары вывешивались на перекрестках дорог, где находилось святилище Лареса, принадлежащего к различным владениям, было нетрудно создать из них богиню, Манию, мать Лареса.¹²⁵ Эти фигурки назывались *oscilla*, а факт их раскачивания на ветру привел к появлению глагола *oscillare*, который сохранился в нашем языке с тем же значением. До недавнего времени считалось, что они заменяли первоначальные человеческие жертвоприношения: мнение, которому нет ни малейших доказательств, хотя его источником были римские ученые.¹²⁶ Современная антропология нашла другое объяснение, которое отнюдь не является невероятным. Доктор Фрейзер в приложении ко второму тому "*Золотой ветви*" собрал множество примеров практики раскачивания *людей* в качестве магического обряда; они происходят из многих

частей света, включая древние Афины и даже современную Калабрию. Он также указывает, что на *латинских праздниках* качающиеся, похоже, были людьми, если принять свидетельство Фестуса, s.v. "oscillantes"; таким образом, остается возможность, что *oscilla* были действительно имитацией мужчин и женщин, но не человеческих жертв.

Доктор Фрейзер явно затрудняется объяснить первоначальный смысл и цель этого любопытного обычая. В "Паганалиях", описанных Вергилием во втором *Георгике*,¹²⁷ , целью, по-видимому, было процветание виноградной лозы.

coloni versibus incomptis ludunt risuque soluto, oraque corticibus sumunt horrenda cavatis, et te Bacche vocant per carmina laeta, tibi que oscilla ex alta suspendunt mollia pinu. hinc omnis largo pubescit vinea fetu, etc.¹²⁸

Но здесь мы должны оставить вопрос, который до сих пор не решен. Все, что мы можем сказать, это то, что старая идея о заменителях человеческих жертв должна быть окончательно отброшена, и что *oscilla*, независимо от того, были ли они заменителями человеческих свингеров, вероятно, были чарами, предназначенными для того, чтобы отгонять злое влияние от посевов. Я не склонен доверять тому, что говорит нам Сервий, что это было очищение с помощью воздуха, так же как огонь и вода также были очищающими средствами; это выглядит как гениальное объяснение более поздней и религиозной эпохи.¹²⁹

Итак, вот и все о магических чарах и заклинаниях, а также о том, как они сохранились в полностью развитой римской религии.¹³⁰ Может показаться, что вряд ли стоит тратить на них столько времени, сколько я потратил, и я не могу отрицать, что теперь я рад, что могу оставить их. Моей целью было просто показать, как мало такого рода практики, которая встречается нас на пороге религии, было позволено выжить религиозным властям государства; другими словами, я хотел прояснить, что в наших исследованиях природы римской религии мы имеем дело именно с религией, а не с магией.

Это действительно религия; это желание, уже начинающее быть эффективным, быть в правильном отношении к Силе, проявляющейся во вселенной. Римляне, как я надеюсь показать в следующей лекции, когда мы начнем узнавать их и испытывать к ним интерес, не только начали признавать эту Силу в различных формах и функциях как ту, которую необходимо умиловить, поскольку они зависели от нее в своих повседневных нуждах, но и регулировать и делать постоянными методы умиловления. Какова была связь между этой простой религией и моралью - между ритуалом и поведением - это очень сложный вопрос, к которому я вернусь позже. Доктор Вестермарк недавно пришел к выводу, что религия первобытного человека не имеет никакого отношения к морали, что она не склонна давать санкцию на хорошие поступки или развивать зародыши совести. Но, насколько я могу судить, идея активного долга, а значит, и зародыш совести, должны были быть так тесно связаны с религиозной практикой старой латинской семьи, что мне кажется невозможным представить себе одно в отрыве от другого. Несомненно, именно в этой жизни зародилось знаменитое слово "*pīus*", которое на протяжении всей римской истории означало чувство долга перед семьей, государством и богами, как известно каждому читателю "*Энеиды*". То, что формализованная религия более поздних времен почти полностью оторвалась от морали, не вызывает сомнений; но в самые ранние времена, в старой римской семье, а затем в зарождающемся государстве, вся жизнь римлянина представляется мне настолько неразрывно связанной с его религией, что я не могу понять, как эта религия могла быть отличима от его простого представления о долге и дисциплине.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ III

81 Westermarck, *Origin etc. of Moral Ideas*, ii. 584.

82 Джевонс, *Введение*, с. 33.

83 Полезным кратким изложением всего предмета, воплощающим результаты и терминологию Тайлора, Фрейзера и других антропологов, является книга д-ра Хэддона *"Магия и фетишизм"* в серии *"Религии древние и современные"*, изданной господами Констеблями. См. также Marett, *On the Threshold of Religion*, passim.

84 *Lectures on the Early History of the Kingship*, p. 89 foll. Пример, не упомянутый в тексте (*devotio*), см. ниже, p. 206 и далее. Возможно, первоначально это практиковалось латинскими королями. Здесь я могу обратить внимание на почти догматические выводы современной французской социологической школы исследований; например, М. Ювелин в *"Анне социологии"* за 1907 год начинает с утверждения в качестве фундаментального закона, доказанного ММ. Hubert et Mauss, что магия является таким же социальным фактом, как и религия: "Les uns et les autres sont des produits de l'activité collective" (*Magie et droit individuel*, p. 1). Но статья М. Ювелена в некоторой степени является модификацией этой догмы. Он пытается объяснить тот факт, что в исторические времена магия была тайной и частной, а не публичной и общественной; а в области права, которой он специально занимается, он приходит к выводу, что "магический обряд - это только религиозный обряд, извращенный из его надлежащей социальной цели и используемый для реализации воли или веры отдельного человека" (с. 46). Это единственная форма, в которой мы найдем магию в Риме, за исключением тех случаев, когда некоторые ее формы сохранились в ритуале религии с измененным значением. В раннем римском праве, как квазирелигиозном своде правил и практик, есть несколько магических пережитков, о которых упоминает М. Ювелин в этой статье; но они не имеют значения для нашей темы.

85 *Первобытная культура*, т. i. гл. iv. См. также Jevons, *Introduction*, p. 36 и далее.

86 См. Schürer, *Jewish People in the Time of Christ* (Eng. trans.), Division II. vol. iii. p. 151 foll.

87 Fowler, *R.F.* p. 232; Wissowa, *R.K.* p. 106. Наиболее тщательное исследование этого обряда и свидетельств в его пользу принадлежит Осту в *"Мифологическом лексиконе"*, s.v. "Iuppiter", p. 656 и далее. См. также М.Н. Morgan в т. xxxii. *Transactions of the American Philological Association*, p. 104.

88 Тертуллиан, *de Jejun.* 16. Петроний, *Sat.* 44, добавляет, что матроны шли в процессии с босыми ногами и распущенными волосами (ср. Pliny xvii. 266); но это скорее греческий, чем римский характер, и Петроний, очевидно, имеет в виду город (*colonia*, как он его называет) в южной Италии, где происходит сцена ужина Трималхиона; вероятно, это греческий город по происхождению, Кротон или Кумы. Перевод этого отрывка можно найти в книге Дилла *"Римское общество от Нерона до Марка Аврелия"*, с. 133. Наиболее полезные слова в нем для нашей цели - "Jovem aquam exorabant".

89 Это предложение было первоначально сделано О. Гилбертом, *Röm. Topographie*, ii. 184.

90 p. 204 foll.

91 p. 657. Эта история смешана с греческими баснями, например, с басней о Протее, как указывает Виссова, *R.K.* p. 106, прим. 10.

92 См. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, vol. i. (ed. 3) p. 270 foll.

93 Этот фрагмент Пизона сохранился у Геллия, xi. 14. 1.

94 См., например, Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, vol. ii. p. 106.

95 Wissowa, l.c. Aust в Roscher's *Lexicon*, s.v. "Iuppiter", p. 657.

96 Cumont, *Religions Orientales dans le paganisme romain*, ch. 5. Я вернусь к этой теме во втором курсе лекций.

97 Müller-Deecke, *Etrusker*, ii. ch. vii., особенно p. 176 и далее.

98 См. ниже, Лекция XV.

99 Плиний, *N.H.* xxviii. 13: "Vestales nostras hodie credimus nondum egressa urbe mancipia fugitiva retinere in loco precationibus."

100 Плутарх, *Нума*, 10. Девственность увеличивала силу заклинания; см. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, p. 54 и далее.

101 См., например, Frazer, *G.B.* i. 360 foll.

102 См. *R.F.* p. 320, примечания 6 и 7.

103 В течение последних тридцати лет или около того Луперкалии обсуждались (помимо авторов, занимающихся исключительно классическими темами) Маннхардтом в его *"Mythologische Studien"*, p. 72 foll.; Робертсоном Смитом в *"Semites"*, p. 459; Дойбнером в *"Archiv"*, 1910, p. 481 foll.; и в момент написания статьи Э. С. Хартландом в *"Primitive Paternity"*, i. ch. ii. *R.F.* p. 310 foll. См. Приложение D.

104 Эта точка зрения была первоначально изложена в Pauly-Wissowa, s.v. "Argei". Я попытался опровергнуть его в *Classical Review*, 1902, p. 115 и далее, и Виссова ответила в *Gesammelte Abhandlungen*, p. 211 и далее. С тех пор я все больше убеждаюсь, что этот великий ученый в очередной раз ошибается. Энний упоминает об аргеях как об учреждении Нумы, то есть как о примитивном (фрагмент 121, Vahlen, из Festus p. 355, и Varro, *L.L.* vii. 44), однако Энний был юношей в то самое время, когда Виссова настаивает на возникновении этого обряда. Виссова не делает никаких попыток объяснить это. См. ниже, p. 321 и далее.

105 *R.F.* p. 111 foll.

106 Например, октябрьский конь, который также приходился на иды; см. *R.F.* p. 241 foll.; и праздник Анны Перенны, также на иды (15 марта), *R.F.* p. 50 foll. Вполне возможно, что все эти три праздника изначально были в старом календаре и были исключены из него из-за того, что к этому дню нужно было прикрепить знак ид. См. Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 164 foll.; *R.F.* p. 241.

107 Так, господа Губерт и Мосс (*"Mélanges d'histoire des religions"*, Preface, p. xxiv.) утверждают, что нет никакой реальной антиномии между "les faits du système magique et les faits du système religieux". В каждом обряде, настаивают они, есть как магический, так и религиозный элемент. Однако на той же странице мы видим, что они исключают магию из всех организованных культов, потому что она не обязательна и не может (если я правильно их понимаю) быть изложена в кодексе, как религиозная практика. Мне кажется, было бы проще рассматривать магический элемент в религиозных обрядах как сохранившийся, с утраченным первоначальным смыслом, от более ранней стадии развития мысли. М. ван Геннеп в своей интересной работе *Les Rites de passage*, p. 17, заходит так далеко, что называет все религиозные церемонии магическими, в отличие от теорий (например,

анимизма), составляющих религию. Мне кажется, это может внести путаницу в дискуссию; ведь все обряды - это внешнее выражение мысли, и именно по мысли (или, как он ее называет, теории) мы должны проследить социологическое развитие человечества, а обряды используются только как указатели. Я не могу не думать, что (как это действительно естественно в наши дни) эта французская школа придает слишком большое значение внешним действиям, и что эта тенденция привела их к поиску настоящей живой магии там, где она присутствует только в ископаемом состоянии.

108 Например, Тайлор, статья "Магия" в *Encycl. Brit., and Primitive Culture*, 1. ch. iv.; Marett, *Threshold of Religion*, 83. См. ниже, с. 180.

109 Плиний, *N.H.* xxviii. 17 и 18. О пении или бормотании заклинаний во многих странах см. Jevons, *Anthropology and the Classics*, p. 93 и далее.

110 Bruns, *Fontes Iuris Romani*, примечание к этому отрывку.

111 *Civ. Dei*, viii. 19.

112 См., например, Wordsworth, *Fragments and Specimens of Early Latin*, p. 446, где рассказывается о простом измерении земли, которого достаточно, чтобы проиллюстрировать сказанное здесь.

113 Кармина фамоса, которую пели воины на триумфе, имела то же происхождение, но использовалась для того, чтобы отвести зло от триумфатора. Лучшее изложение этого вопроса содержится в книге Х. А. Дж. Манро "Разъяснения Катутла", стр. 76 и далее.

114 Плиний, *N.H.* xxviii. 19. Технический смысл терминов *defigere*, *defixio* см. в Jevons in *Anthropology and the Classics*, p. 108 foll.

115 Наиболее известные примеры: восьмая эклога Вергилия, 95 и далее; Овидий, *Met.* vii. 167 и другие; *Fasti*, iv. 551; Гораций, *Epode* v. 72; ср. статью "Magia" в Daremberg-Saglio; Falz, *De poet. Rom. doctrina magica*, Giessen, 1903. Сборник римских магических заклинаний содержится в книге Аппеля "De Romanorum precatationibus", p. 43 и далее. Множество современных итальянских примеров и сохранившихся до наших дней заклинаний можно найти в книге Леланда "Этрусско-римские остатки в народной традиции", pt. ii.

116 Катон, *R.R.* 160; Варро, *R.R.* i. 3.

117 Плиний, *N.H.* xxviii. 21.

118 *Ib.* xxviii. 20. Следующие разделы этой книги являются классическим местом для этих народных суеверий.

119 См., например, "Итальянская домашняя жизнь" Лины Дафф Гордон, стр. 230 и далее.

120 Juvenal v. 164. Идея, вероятно, возникла, как предполагает Плутарх (*Рим.* 25), из того факта, что триумфатор, чье одеяние, несомненно, было этрусского происхождения, носил буллу.

121 Frazer, *G.B.* i. 345, прим. 2, где мы узнаем, что золото было табуировано в некоторых греческих культах, например, в мистериях Андании, что достаточно доказывает, что оно обладало потенцией. Плиний, xxxiii. 84, упоминает о случаях применения такой потенции в медицине, и среди них ее применение к детям, которые были отравлены.

122 Плиний, *N.H.* xxviii. 39.

123 См. статью автора о первоначальном значении *toga praetexta* в *Classical Review*, vol. x. (1896) p. 317.

124 О компиталии: Macrobius i. 7. 34; Festus p. 238. Для Паганалии, Probus, *ad Georg.* ii. 385, принимая упомянутые там *feriae Sementinae* за Паганалию (см. *R.F.* p. 294). Для латинских *feriae Latinae*, Festus, s.v. "oscillantes".

125 Wissowa, *R.K.* p. 193, с чьим мнением я полностью согласен. О воображаемой богине мы узнаем от Варро, *L.L.* ix. 61. Паис, замечу мимоходом, уверен, что Акка Ларенция была матерью Ларума; см. его "*Лекции по древним легендам римской истории*", с. 60 и след.

126 46. Wissowa, *R.K.* p. 354, прим. 5.

127 *Georg.* ii. 380 foll. Нет уверенности, что Вергилий описывает праздник, известный как Паганалии, который проходил в начале января; но из строки 382 кажется вероятным, что он думает о каком-то празднике пажей. Возможно, *осцилла* использовалась не на одном, а на нескольких.

128 Обратите внимание, что Вергилий пишет о масках, используемых в грубых играх, а также об *осциллах*, подвешенных на деревьях, и объединяет их, как будто у них есть что-то общее. Свидетельство гравированного кубка из оникса в Лувре, срез которого приведен в статье "Oscilla" в *Dict. of Antiquities*, кажется, делает вероятным, что маски, надеваемые деревенщинами по этим случаям, затем вешались ими на деревья в качестве *oscilla*. Некоторые из этих масок на чаше украшены рогами, что может объяснить интересный пассаж Апулея ("*Флорида*", i. 1): "neque enim iustius religiosam moram viatori obiecerit aut ara floribus redimita ... aut quercus cornibus onerata, aut fagus pellibus coronata," etc. См. также *Gromatici veteres*, ii. 241.

129 См., однако, замечания д-ра Фрейзера в *G.B.* ii. p. 454. Он считает, что таким образом можно очистить воздух от бродячих духов или вредоносных призраков, как малайский знахарь раскачивается перед домом больного, чтобы прогнать болезнь. Ср. *G.B.* ii. 343, где *мании* и *пилеи* пытаются объяснить совсем по-другому.

130 Магия в старых формах, или многие из них, сохранилась не только в древнеримской религии, но и до наших дней во многих частях Италии. "Крестьяне прибегают к помощи священников и святых по большим поводам, но они постоянно используют магию для всего", - сказала одна из жительниц Тосканской Романьи покойному К. Г. Леланду (*Etruscan Roman Remains*, Introduction, p. 9). Замечательная книга этого предприимчивого американца, хотя и посвященная лишь небольшому региону северной Италии, заслуживает большего внимания, чем она получила. Возможно, автор был не критичен, но, несомненно, он обладал даром выведывать секреты у крестьянства. Он утверждает, что доказал, что "la vecchia religione" содержит многое, что дошло непосредственно из дохристианских времен; а появление замечательной книги мистера Лоусона о современном греческом фольклоре и древнегреческой религии может склонить какого-нибудь действительно квалифицированного исследователя предпринять подобную работу в Италии, пока не стало слишком поздно.

ЛЕКТУРА IV

РЕЛИГИЯ СЕМЬИ

Некоторые из выживших религий, упомянутых в двух предыдущих лекциях, похоже, возвращают нас к состоянию культуры, предшествовавшему появлению семьи и окончательному расселению на земле. Недавно была предпринята попытка обнаружить следы происхождения по материнской линии в раннем Лациуме; ¹³¹, если это удастся доказать, это будет означать, что латины уже были в Лациуме, прежде чем они полностью развили патриархальную систему, на которой основана семья. Как бы то ни было, первый реальный факт, который встречается нас в религиозном опыте римлян, - это отношение к сверхъестественному, или "Силе, проявляющейся во Вселенной", семьи, осевшей на земле. Изучение религии в семье, как мы знаем ее в исторические времена, является также изучением самой ранней организации религии и самого постоянного типа древнеитальянской религиозной мысли. Ост, чья книга о римской религии является самым мастерским очерком на эту тему, который еще не был опубликован, так пишет об этой религии семьи: ¹³² "Здесь исчезают границы религии и суеверия... и напрасно мы ищем здесь пограничные знаки различных эпох". Под первым из этих предложений он подразумевает, что государство здесь не работало, создавая *ius divinum*, включающий религию и исключая магию; в семье магия всех видов была бы допустима наряду с ежедневным поклонением семейным божествам, и таким образом семья представляла бы собой своего рода полустанок между эпохой магии и всех подобных суеверий и эпохой жесткого регулирования культа законом города-государства. Под вторым положением он подразумевает, что религиозный опыт семьи гораздо проще и, следовательно, гораздо менее подвержен изменениям, чем опыт государства. Греческие формы и идеи религии, например, почти не проникают в ее культ: ¹³³ новые божества не находят себе места - семейный опыт не требует их так, как государственный. Можно сказать, не выходя за рамки истины, что религия семьи оставалась неизменной во всех основных чертах на протяжении всей римской истории, и великие жрецы государства никогда не вмешивались в нее в такой степени, чтобы повлиять на ее жизнеспособность. ¹³⁴

Но чтобы понять религию семьи, мы должны иметь некоторое представление о том, чем семья была изначально. Когда народ или племя (*populus*) после миграции завладевало районом, оно, несомненно, делилось на кланы, *gentes*, которые были самыми древними родственными подразделениями в итальянском обществе. Все члены клана носили одно и то же имя и, как считалось, происходили от общего предка. ¹³⁵ Согласно более поздней юридической формулировке, все находились бы в *patria potestas* этого предка, если бы в роду никогда не было смертей; и действительно, идея о том, что род бессмертен, несмотря на смерть отдельных людей, представляет собой постоянное образование и дает ему квазирелигиозную санкцию. Ведь примитивная религия, как уже было сказано, не верит в смерть; большинство низших рас верят как в квалифицированное бессмертие, так и в нереальность или неестественность смерти. ¹³⁶ Что касается родственных связей в клане, то смерть, во всяком случае, не имеет никакого значения: узы союза никогда не разрываются.

Небольшое размышление покажет, что подобный клан или род может сохраняться в целостности и сохранности в кочевом состоянии или во время любого количества миграций; на самом деле, он явно подходит для такого мобильного состояния общества и выражает его естественную потребность в объединении; и когда произойдет окончательное расселение, этот родственник организм будет держаться вместе в процессе, независимо от того, есть ли в нем более мелкие подразделения. Мы можем быть уверены, что это было единственное существенное родственное деление латинского народа, когда он поселился в Лациуме, и на

протяжении всей римской истории оно остается таковым, постоянным образованием, хотя семьи могут умирать.¹³⁷ Каждый римский юрист признает этот факт истинным, и мне нет нужды останавливаться на нем сейчас.

Именно после того, как род поселился на земле, семья начинает представлять собой важный для нашей цели факт. Такие операции, как строительство постоянного дома, расчистка и возделывание участка земли, лучше всего могут быть выполнены меньшим объединением, чем род, и это меньшее объединение готово к работе в виде части рода, состоящей из живых потомков *живого* предка, будь то два, три или даже четыре поколения.¹³⁸ Этот союз, хорошо видимый смертному глазу и реализуемый в повседневной работе, селится в одном доме, пасет свой скот и овец, обрабатывает свою землю с помощью тех иждивенцев, которыми он владеет, рабов или других, и известен под словом *familia*. Это знаменитое слово, насколько нам известно, не содержит идеи родства, во всяком случае, в качестве ее ведущей коннотации; оно неотделимо от идеи земельного владения,¹³⁹ и поэтому по сути своей является *das Hauswesen*, самим домом, с живущими в нем людьми, свободными или подневольными, и с их землей и другим имуществом, управляемым и управляющим *paterfamilias*, хозяином дома, который всегда является самым старым из живущих мужчин-родоначальников. Таким образом, *familia* - это экономическая единица, развившаяся из *gens*, которая представляет собой единицу родства и не более того. И поэтому религия семьи будет религией практической пользы, ежедневного труда, борьбы с опасностями, которым подвержены пастух и землепашец; это не поклонение идее родства, выраженной в каком-то смутно представляемом общем предке; у семьи, как я надеюсь показать, не было общего предка, который мог бы стать объектом поклонения, кроме того рода, от которого она произошла. Жизнь семьи была реализацией настоящего, его потребностей и опасностей, не побуждая ее задумываться о прошлом или будущем; для нее достаточным для дня было его зло; за то, что было, и за то, что будет, она могла обратиться к роду, которому была обязана своим существованием. Но в практической жизни род был не слишком полезен; вместо него, как и следовало ожидать, мы находим искусственный союз *familiae*, союз, в котором главное - не идея родства, а идея занимаемой земли, известная по всей Италии под словом *pagus*.¹⁴⁰ Прежде чем я перейду к описанию религии семьи, необходимо поставить *familia* в надлежащее отношение к этому территориальному союзу.

Пагус - это самая ранняя итальянская административная единица, о которой нам что-либо известно; территория, существенной чертой которой была граница, а не какая-либо центральная точка внутри границы. По всей вероятности, первоначально это была земля, на которой поселился род, хотя поселение приводит к изменениям, и в более поздние времена земли рода и пагуса не были идентичны. Но в пределах этой пограничной линии, о которой мы еще услышим, каким образом составные части, *familiae* рода, оседали на земле? От деревенской общины, столь знакомой нам по тевтонским странам, в Лациуме не осталось и следа. *Vicus*, единственное слово, которое может навести на эту мысль, идентично греческому οἶκος, дом; позднее оно используется для обозначения домов, стоящих вместе, или улицы в городе. Но *викус* в деревне не оставил следов себя как отдельного административного объединения, подобного нашей деревенской общине; *vico-magistri* римского города были городскими чиновниками; и что еще более важно, мы не знаем никаких религиозных праздников *викуса*, подобных тем, что проводились в пагусе, о которых имеются хорошо подтвержденные записи. Таким образом, можно предположить, что единицей внутри пагуса была не деревня, а усадьба, и что они стояли на расстоянии друг от друга, как в кельтских странах, а не объединялись в деревню, и в каждой из них проживала семейная группа, обрабатывающая свою землю и владеющая своим скотом.¹⁴¹ Вопрос о количестве и владении землей этой группы является очень сложным, в который нет

необходимости подробно вдаваться. Однако не подлежит сомнению, что она владела небольшим участком садовой земли (*heredium*), а также участком земли под пашню, заложенным поселенцами на общих основаниях - *centuriatus ager*; принадлежала ли она отдельным *paterfamilias* или всему роду в целом, для наших целей не имеет большого значения.¹⁴² Наконец, поскольку несомненно, что семья владела скотом и овцами, мы можем быть уверены, что она пользовалась правом общего пастбища на земле, не разделенной для обработки.

Мы видим все это сквозь туман, который вряд ли когда-нибудь рассеется; но все же очертания картины достаточно ясны, чтобы дать нам необходимую основу для изучения религии *familia*. Религиозные моменты, если можно так выразиться, - те моменты, которые являются предметом особого беспокойства (*religio*), - лежат в границах как всего пагуса, так и пахотной земли семьи, в самом доме и его свободных обитателях, а также в месте семейного захоронения; к этим трем пунктам, несомненно, можно добавить источник, снабжавший семью водой. Границы, дом, место погребения, источник - все это в особом смысле священо и нуждается в постоянной и регулярной религиозной заботе.

Начнем с дома, центральной точки экономической и религиозной единицы. Самый ранний италийский дом был не более чем вигвамом, более или менее круглым, построенным из вертикальных столбов, соединенных плетнями, и с закрытой крышей из соломы или веток.¹⁴³ По-видимому, такой тип дома был у переселенцев, которые селились на вершинах холмов и вели пастушеский образ жизни; когда они спустились на равнины и стали оседлыми земледельцами, они перешли к более просторным и удобным постройкам, пригодным для хранения зерна и других продуктов, а также для поддержания огня для их приготовления. Был ли прямоугольный дом, о котором здесь идет речь, разработан под греческим или этрусским влиянием, или же он был предложен независимо исключительно из соображений практического удобства, - вопрос спорный, и решать его должны археологи.¹⁴⁴

Это дом, в котором на протяжении исторических времен жила латинская семья, дом, который мы знаем как священное место обитания божественных и человеческих существ. В своей простейшей форме, как мы все знаем, он состоял из одной комнаты или зала, атриума, с крышей, открытой посередине и наклоненной внутрь, чтобы дождь падал в бассейн (*compluvium*). Здесь протекала жизнь семьи, здесь находился очаг (*focus*), "естественный алтарь человеческого жилища",¹⁴⁵ и местопребывание Весты, духа огня, чья помощь в приготовлении пищи была незаменима в повседневной жизни поселенцев. Этот священный очаг был центром семейного культа в более поздние времена, пока под греческим влиянием не изменилось устройство дома;¹⁴⁶ и мы можем быть уверены, что так было и в простой фермерской жизни раннего Лациума. Перед ним стоял стол, за которым семья принимала пищу, а на нем - солонка (*salinum*) и священный соленый пирог, который даже в исторические времена примитивно выпекался дочерьми семьи, как во все времена для государства - девами-весталками. После первого и главного блюда полуденной трапезы предписывалось молчание, и часть пирога бросали на огонь с маленькой жертвенной тарелки или блюда (*patella*).¹⁴⁷ Одного этого достаточно, чтобы доказать, что Веста, дух огня, была центральной точкой всего поклонения, духовным воплощением физического благополучия семьи.

За очагом, *то есть* дальше, в задней части *атриума*, находился *репус*, или хранилище домашнего очага. По объяснению ученого Сказвола¹⁴⁸, *репус* означает все, что можно съесть или выпить, но не столько то, что каждый день ставится на стол, сколько то, что хранится для ежедневного потребления; таким образом, изначально это сама пища, хотя в

более поздние времена она стала также вместилищем, в котором хранилась эта пища. В этом хранилище обитали или охраняли его духи, *di penates*, которые вместе с Вестой представляют материальную жизненную силу семьи; эти духи, всегда задуманные и выраженные во множественном числе, образуют группу, характерную для латинян, и их множественность, возможно, объясняется разнообразием и частой сменой материала хранилища. О религиозном характере хранилища также хорошо свидетельствует тот факт, что, если таковое имело место, ни один нечистый человек не имел права вмешиваться в него; эта обязанность была особенно возложена на детей семьи,¹⁴⁹ чья чистота и религиозная способность символизировалась на протяжении всей римской истории тогой с пурпурными полосами, которую они носили, а также амулетом, внутри капсулы которого находилась *булла*, о которой я говорил в прошлой лекции.

Веста и Пенаты представляют духовную сторону материальных потребностей домохозяев; но был еще один божественный обитатель дома, гений патерфамилиаса, который был более непосредственно заинтересован в продолжении рода. Аналогия с общемировой верой в духовного двойника человека, его "другую душу", заставляет нас думать, что этот Гений, сопровождавший латинянина от колыбели до могилы, изначально был концепцией такого рода. У латинян, как и у других рас, действительно было то, что мы можем назвать дыханием-идеей души, как мы видим из слов *animus* и *anima*, а также тень-идеей, о чем свидетельствует слово *umbra*, обозначающее ушедший дух. Но Гений был одним из тех духов-хранителей, которых профессор Тайлор рассматривает как разные виды одного рода, сопровождающие человека всю его жизнь и помогающие ему в ее многочисленных изменениях и случайностях;¹⁵⁰ и особенность этого латинского хранителя в том, что он был особенно полезен для продолжения жизни семьи. Душа человека часто представляется как причина жизни, но не часто как сама детородная сила; и то, что именно это было латинской идеей, несомненно, как из этимологии слова, так и из того факта, что брачное ложе называлось *lectus genialis*. Я склонен думать, что эта особенность латинской концепции Гения была результатом необычайно сильного представления, которое латиняне, должно быть, имели, даже когда они впервые перешли в Италию, о родстве, определяемом не по матери, а по отцу.¹⁵¹ Возможно, я думаю, что гений был душой более позднего происхождения, чем те, о которых я только что говорил, и развился в тот период, когда возник род как основная группа родственников, реальных или воображаемых. Я бы предположил, что мы можем видеть в нем связующее звено между этой группой и отдельными взрослыми мужчинами в ней; в этом случае Гений был бы той душой мужчины, которая позволяет ему выполнять работу по продолжению жизни рода. Мы можем легко представить себе, как он может стать духом-хранителем и приобрести все остальные чувства, с которыми мы знакомы по римской литературе. С развитием идеи индивидуальности, индивидуальности человека как отдельного от родственной группы, идея индивидуальности Гения также стала подчеркиваться, пока не стало возможным думать о нем как о продолжателе жизни после смерти его товарища;¹⁵² таким образом, со временем Гений оказал любопытное влияние на идею Манеса. История идеи Гения и ее применения к местам, городам и т. д. действительно любопытна и представляет немалый интерес для изучения религии; но мы должны вернуться к первобытному дому и его божественным обитателям. Есть еще один из них, который требует слова, прежде чем я перейду к земле и границам; мы встречаем его на пороге, когда покидаем жилище.

Антропологам, конечно, хорошо известно, что дверь дома - это опасная точка, поскольку через нее в дом могут проникнуть злые духи или призраки умерших. Среди бесчисленных обычаев, подтверждающих эту веру, есть один или два римских, например, обычай заставлять человека, вернувшегося домой после предполагаемой смерти в чужой стране,

входить в дом через крышу, а не через дверь; ведь дверь должна быть заперта от призраков, а этот человек, в конце концов, может быть призраком, или, по крайней мере, вокруг него могут быть злые духи или миазмы. ¹⁵³ Именно у двери происходила любопытная церемония (на которую я еще раз обращаю ваше внимание) сразу после рождения ребенка, чтобы Сильванус, который может означать опасных духов леса, не вошел и не растревожил младенца. ¹⁵⁴ Опять же, как и у многих других народов, мертвого человека выносили за порог ногами вперед, чтобы он не смог найти дорогу назад; и старая римская практика погребения ночью, вероятно, преследовала ту же цель. ¹⁵⁵ Точно такое же беспокойство (*religio*) проявляется и в отношении городских ворот; стена была в некотором смысле святой (*sanctus*), но ворота, через которые должно было пройти много опасного, не могли быть освящены таким образом. Не было ли тогда защитного духа у этих дверей и ворот?

Святой Августин, писавший вместе с Варро до него, находит не менее трех духов входа в дом: Forculus - самой двери, Limentinus - порога и Cardea - петель двери; эти слова Варро, похоже, нашел в книгах понтификов. ¹⁵⁶ Я должен отложить вопрос о том, что на самом деле представляли собой эти понтификальные книги; но этот отрывок, по крайней мере, служит нам для того, чтобы показать народное беспокойство по поводу места входа в дом и его связи с миром духов. В последнее время трезвые исследования пришли к выводу, что первоначальным духом-дверью был Янус, которого мы знаем по римской истории как обитателя символических ворот Форума и бога начала, первого божества, к которому обращались в молитве, как к Весте - последней. ¹⁵⁷ Но некоторые выдающиеся кембриджские ученые хотят видеть Януса в гораздо более высоких целях; у них есть свои причины желать его как бога неба, двойника Юпитера, супруга Дианы и божество дуба. ¹⁵⁸ Его также хотели видеть философские спекулянты прошлого века до н. э., которые пытались интерпретировать свои скромные божества в терминах греческой философии и греческого политеизма. Поэты, которые, как говорит Августин, считали Форкула и его спутников ниже своего достоинства, тоже разыгрывали странные трюки с этим старым богом, о чем можно прочитать в первой книге "*Фастий*" Овидия. Сам я считаю, что основные черты теологии (если можно употребить это слово) раннего Рима были обусловлены домом и землей как экономической и религиозной единицей, и я склонен видеть в Янусе Бифроне с Форума развитую форму духа дома-двери; но вопрос этот непростой, и я вернусь к нему в лекции о божествах раннего Рима.

До сих пор я ничего не сказал о Lar familiaris, который стал обиходным словом, как домашнее божество; и все же мы уже покидаем дом старого латинского поселенца, чтобы искать духов, которым он поклоняется на своей земле. Причина в том, что после повторного изучения имеющихся свидетельств я вынужден поверить, что в тот период, о котором я говорю, Лар не был одним из божественных обитателей дома. Когда Фюстель де Куланж написал свою блестящую книгу *La Cité antique*, которая популяризировала важность поклонения предкам как фактора арийской цивилизации, он нашел в Ларе, который в исторические времена был привычной фигурой в доме, предполагаемого основателя семьи; и до недавнего времени это мнение было неоспоримым. Но если мой рассказ об отношении семьи к роду верен, то семья не нуждалась бы в предполагаемом основателе; этот символ родственных уз должен был быть найден в роде, от которого семья была отростком, так сказать, черенком, посаженным на землю. Еще более убедительным является тот факт, что когда мы впервые встречаемся с Ларом как с объектом поклонения, он находится не в доме, а на земле. Самый древний Лар, о котором нам известно, принадлежал к характерной римской группе, в которой люди жили в *compita*, то есть местах, где встречались земли, принадлежащие разным семьям, и где стояли часовни с таким же количеством лиц, как и владений, каждое из которых содержало алтарь Лар - духа-предводителя этого участка, или, скорее, возможно, всей земли семьи,

включая ту, на которой стоял дом .¹⁵⁹ Таким образом, Лар заполняет место в частном поклонении, которое в противном случае было бы вакантным, - место владения и его производительной силы. В этом смысле мы находим ларов и в гимне Арвальских братьев, одном из древнейших латинских фрагментов, которыми мы располагаем; ведь духи земли, естественно, должны были быть вызваны в люстрации *ager Romanus* этой древней религиозной гильдией.¹⁶⁰

Но как, спрашивается, Лар попал в дом, чтобы стать характерным божеством позднеримского частного культа? Я полагаю, что он получил доступ через рабов семьи, которые не принимали участия в богослужении в доме, но допускались на *Compitalia*, или ежегодный праздник, главным объектом которого был Ларес из *compita*. Катон говорит нам, что *vilicus*, глава семьи рабов, не мог "лицезреть божественные лица, кроме *Compitalibus in compito aut in foco*";¹⁶¹ , что, как я понимаю, означает, что он мог приносить жертвы за своих товарищей-рабов лару в *compitum* или лару в доме, если лар уже был перенесен из *compitum* в дом. При постоянном отсутствии владельца, *paterfamilias* времен бурного Рима, поклонение Лару на *compitum* или в доме становилось все более и более очевидным правом *vilicus* и его жены как представителей рабов, и, таким образом, Лар также стал называться эпитетом *familiaris*, который ясно указывает, что в его культ были включены рабы. А поскольку по старому обычаю рабы сидели за семейной трапезой на скамьях ниже свободных членов (*subsellia*),¹⁶² что может быть естественнее, чем требовать, чтобы они видели там Лара, которому одному из божеств хозяйства им было позволено поклоняться, и чтобы они приносили Лара или его двойника из *compitum* в дом, в частое отсутствие хозяина?¹⁶³

Праздник лара отмечался в *compitum* и назывался *Compitalia* или *Laralia*; он проходил вскоре после зимнего солнцестояния, в день, назначенный *paterfamilias*, несомненно, в согласии с другими главами семейств в пагусе. Как и большинство праздников в это время года, он носил свободный и веселый характер, и в нем принимала участие вся семья, как связанная, так и свободная. Каждая семья приносила жертву на своем алтаре, который ставился в пятнадцати футах перед *compitum*, чтобы поклоняющиеся могли находиться на своей земле; но если, как мы можем предположить, весь пагус праздновал этот обряд в один и тот же день, то этот праздник, как и другие, которые будут упомянуты далее, имел социальное значение, средство расширения кругозора семьи и приобщения ее к нуждам других в выполнении своих религиозных обязанностей. Это и есть *religio Larium*, о которой Цицерон говорит во второй книге своего "*Лерубуса*", которая была "*posita in fundi villaeque conspectu*" и передавалась на благо как господ, так и людей с далекой древности.¹⁶⁴

Были и другие праздники, в которых принимали участие все семьи пажа. О них мы знаем немного, а то, что знаем, почти полностью объясняется любовью августовских поэтов к стране, ее жизни и обычаям; "*Fortunatus et ille deos qui novit agrestes*", - писал Вергилий, противопоставляя себя поэту-философу, которого он почитал. Варро в своем списке римских праздников¹⁶⁵ лишь упоминает праздник под названием Сементив, связанный с посевом семян и отмечаемый всеми пагами, если мы правильно его истолковали; но Овидий дал нам очаровательную картину того, что должно быть этим самым обрядом, и помещает его явно в зиму, после осеннего посева¹⁶⁶ :...

state coronati plenum ad praesaepae iuvenci: cum tepido vestrum vere redibit opus. rusticus emeritum palo suspendit aratrum: omne reformidat frigida volnus humus. vilice, da requiem terrae, semente peracta: da requiem terram qui coluere viris. pagus agat festum: pagum lustrate,

coloni, et date paganis annua liba focis. placentur frugum matres Tellusque Ceresque, farre suo gravidae visceribusque suis.

Возможно, Овидий пишет о своем доме в Сульмо и о том, что там происходило в эпоху Августа; но мы можем перенести его описание на жизнь старого Лациума, ведь деревенская жизнь хранит старые обычаи, особенно там, где экономические условия остаются неизменными. То же самое мы можем сделать и с другой прекрасной картиной, оставленной нам Тибуллом, также поэтом этой страны, которую я недавно подробно рассмотрел в "*Классическом обозрении*".¹⁶⁷ Праздник, который он описывает, часто отождествляют с овидиевским, но я скорее склонен видеть в нем люстрацию *язычника* весной, такого же рода, как знаменитый праздник в первом "*Георгике*" Вергилия, который будет упомянут непосредственно; Ибо Тибулл, описав сцену, которую он представляет словами "*fruges lustramus et agros*", вставляет в совершенный стих молитву о благополучии посевов и стад и предвкушает время, когда (если молитва удастся) земля будет полна кукурузы, а крестьянин будет складывать дрова в костер - возможно, один из тех костров в середине лета, которые все еще сохранились в Аbruцци. Строки Вергилия не менее живописны;¹⁶⁸ и хотя он не упоминает о пагубе, он явно имеет в виду люстрацию, в которой участвует более одной семьи.

cuncta tibi Cererem pubes agrestis adoret.

Это весенний праздник "*extremae sub casum hiemis, iam vere sereno*"; и я вернусь к нему, когда мы будем рассматривать процессионную люстрацию фермы. Как и описания Овидия и Тибулла, они более ценны для нас тем, что дают представление о духе старой итальянской сельскохозяйственной религии, чем точным знанием дат и деталей. Разумеется, в Италии существовало бесконечное разнообразие и тех, и других; и пытаться подогнать описания сельских поэтов под фиксированные праздники римского городского календаря - пустая трата времени.

Также небезопасно переходить от этого календаря к жизни семьи и пажа, разве что в общих чертах. Как мы увидим, календарь основан на жизни и труде земледельческого народа, и мы, конечно, можем предположить, что его многочисленные сельскохозяйственные обряды существовали до руки в более ранней общественной жизни; но в детали мы не можем вдаваться. Однако, поскольку Варро упоминает Сатурналии в одном предложении с Компиталией, мы можем предположить, что этот знаменитый веселый праздник был частью зимнего ликования крестьян. И здесь я могу упомянуть еще об одном *празднике* этого месяца, о котором нам дает представление Гораций, другой поэт, любящий сельскую местность, который специально упоминает о пагусе как об участнике этого праздника. Фавн и Сильванус были богами или духами лесов, среди которых располагались пажи, и в которых фермеры летом пасли свой скот;¹⁶⁹ ко времени Горация Фавн был более или менее вымазан греческой кистью, но в прекрасной маленькой оде, на которую я ссылаюсь, он все еще остается богом итальянского фермера,¹⁷⁰ который в декабрьские праздники просит его быть милостивым к скоту, мирно кормящемуся на зимних пастбищах:...

ludit herboso pecus omne campo cum tibi Nonae redeunt Decembres: festus in *pratis* vacat otioso cum bove pagus.

Есть еще один обряд *familia* или *pagus*, или обоих, о котором я должен сказать пару слов, прежде чем вернуться на некоторое время к дому и его обитателям. Одним из самых важных дел для пагуса, как и для землевладельческого хозяйства, было установление границ своей земли, как по отношению к другим пагам или хозяйствам, так и для отделения этой земли от невоображаемого леса. Это, конечно, как и все другие операции в хозяйстве, было делом

религиозной заботы и тревоги - делом, в котором чувство тревоги и благоговения (*religio*) несло с собой, по выражению Цицерона, и *cura*, и *caerimonia*.¹⁷¹ О *religio terminorum*, как она существовала в исторические времена, мы знаем в некоторых подробностях от римских писателей по *agrimetatio*; с их помощью Рудорф сделал весь предмет понятным во втором томе *Gromatici*.¹⁷² Мы знаем, что многие различные объекты могли служить межевыми знаками, в зависимости от характера земли, особенно деревья и камни; и в случае последних, которые были бы обычными *termini* в сельскохозяйственных землях на некотором расстоянии от леса, мы имеем религиозный характер камня и его крепление наиболее поучительным образом. "Плоды земли, кости, пепел и кровь жертвы клали в яму в земле те землевладельцы, чьи земли сходились в этой точке, а сверху прибавляли камень и тщательно закрепляли его".¹⁷³ Это имело практический эффект - ведь вся латинская религия имеет практическую сторону - позволяло идентифицировать камень в будущем. Но Овидий¹⁷⁴ дает нам картину ежегодного памятного обряда того же характера, из которой мы еще лучше видим силу *religio terminorum*. Межевой камень украшается гирляндами, сооружается алтарь; огонь выносится из очага дома *materfamilias*, жрицей семьи; молодой сын семьи держит корзину, полную плодов земли, а маленькая дочь вытряхивает их в огонь и предлагает медовые лепешки. Другие стоят с вином или молча смотрят, одетые в белое. Жертвами становятся ягненок и свинья, а камень окропляется их кровью - действие, которое во всем мире свидетельствует о том, что объект свят и в нем обитает дух.¹⁷⁵ Завершается церемония пиром и песнопениями в честь святого Терминуса, который во времена Овидия в сельской местности, а задолго до этого на Капитолии в Риме, из духа, освящающего камень, превратился в божество, тесно связанное с самим Юпитером, и дал свое имя ежегодному городскому празднику 23 февраля.

Эти праздники на земле были, по крайней мере некоторые из них, сценами веселья, сопровождалась танцами и пением, как описывают их поэты, лица крестьян окрашивались в красный цвет суриком,¹⁷⁶ по старому итальянскому обычаю, который сохранился в случае триумфатора славных дней города-государства. Но если мы вернемся на мгновение в усадьбу, там происходили важные для семьи события, которые отмечались более серьезно и трезво, с обрядами, которые отчасти были действительно религиозными, но не без некоторых черт, свидетельствующих о преобладающем беспокойстве, уходящем корнями в эпоху табу, которое мы научились распознавать под словом *religio*. Брак был религиозной церемонией, так как мы вряд ли можем сомневаться, что патрицианский *confarreatio*, в котором пирог из древнего зерна, называемого *far*, предлагался Юпитеру и, возможно, сакрально принимался невестой и женихом, был самой древней формой брака и имел свое начало в эпоху до появления государства. Мы должны помнить, что дом был священным местом, в нем совершались религиозные обряды, в нем обитали домашние духи; и когда в него приводили невесту из другой семьи или рода, было важно, чтобы это происходило таким образом, чтобы не нарушить счастливых отношений между человеческими и божественными обитателями дома. Также было важно, чтобы дети, которых она ожидала, были такими, чтобы они могли выполнять свои обязанности в доме, не задевая чувств этих духов. Некоторые из причудливых обычаев *дедукции* более поздних времен наводят на мысль о первоначальном беспокойстве по поводу столь жизненно важных вопросов; факел, который нес мальчик, чьи родители оба были живы, был из белого терна (*Spina alba*), который был мощным защитником от враждебной магии, и о котором существовали любопытные суеверия.¹⁷⁷ Прибыв в дом, невеста обмазывала дверные косяки волчьим жиром и маслом и обматывала их шерстью - так опасен был момент входа, так священен дверной проем; наконец, ее переносили через порог, и тогда, и только тогда, муж принимал ее в причастие огня и воды, символизирующее ее принятие в качестве *materfamilias* как человеком, так и божеством.¹⁷⁸

Когда новоиспеченная *materfamilias* представляла мужу ребенка, наступал еще один опасный момент; младенец, если его принимал отец (*sublatus*, *то есть* поднятый из земли, на которой он лежал), [179](#) не сразу становился членом семьи в религиозном смысле, и его могли донимать злые или озорные духи из дикого леса, или, как выражались в более поздние времена, Сильванус. Я уже упоминал о любопытном приеме, который должен был их отпугнуть. Трое мужчин ночью подходили к порогу и ударяли по нему топором, пестиком и метелкой, чтобы "этими знаками земледелия помешать Сильванусу войти". Таким образом, враждебным духам было отказано во входе в жилище, в котором поселились дружелюбные духи домашней жизни и оседлого земледелия. Ничто не может лучше показать беспокойство жизни в те первобытные времена, особенно в такой стране, как Италия, полной лесов и гор, где обитали озорные брауни, которые, если бы могли, дразнили поселенца. Но на девятый день после рождения (или на восьмой, если речь идет о девочке) ребенок "очищался" и принимался в семью и ее *sacra*, а также в род, к которому принадлежала семья, и получал имя - последнее было делом более важным, чем мы можем себе представить. [180](#) С этого времени и до достижения половой зрелости она была защищена амулетом и *претекстой*; нежный детский возраст был пройден, а юноша и дева наделены новыми силами, поэтому можно было обойтись без особых защитных доспехов детства. [181](#)

Наконец, смерть члена семьи была поводом для крайнего беспокойства, которое, однако, могло быть смягчено точным исполнением определенных обрядов (*iusta facere*). Погребальные церемонии города-государства носили сложный характер, и не все их детали легко интерпретировать. Но принцип, должно быть, всегда был один и тот же: мертвые "ходят", если их не поместили с должной церемонией в лоно Матери-Земли, и что их естественная тенденция "ходить" - найти дорогу обратно в дом, который был их домом при жизни. При погребении или сожжении идея была одна и та же: при сожжении, как, по-видимому, было принято в Риме с самых ранних времен, хотя бы одна кость должна была быть похоронена как представитель всего тела. Мы видели, что принимались определенные меры предосторожности, чтобы мертвец не смог найти дорогу назад, например, выносили его из дома ногами вперед; и если он был должным образом похоронен, а дом после этого должным образом очищен, то процесс предотвращения был достаточно полным. Его призрак, тень или двойник затем уходил под землю, чтобы присоединиться ко всему телу Манеса в подземном мире, [182](#) и мог вернуться только в определенное время - такова, по крайней мере, была идея, выраженная в обычаях более поздних веков. Но если отец семейства или его представитель пропустил *iusta facere*, или если покойник вообще не был похоронен, унесенный врагом или диким зверем, он никогда не мог спуститься в этот подземный мир и бродил по земле в унынии и со злой волей. Первобытное представление о тревоге хорошо выражено в римском празднике Лемурии в мае, когда глава семьи мог избавиться от призраков, выплюнув изо рта черные бобы [183](#) и сказав: "Этим я искупаю себя и своих". Девять раз он произносит эти слова, не оглядываясь по сторонам: тогда призраки приходят за ним и незаметно собирают бобы. После других причудливых представлений он девять раз повторяет формулу "*Manes exite paterni*", затем, наконец, оглядывается, и призраки исчезают. [184](#) Это, несомненно, пережиток частной жизни первобытной семьи, хорошо иллюстрирующий ее страхи и тревоги; но государство, как мы увидим, обеспечило другую, более религиозную церемонию, наложило ограничения на шаловливую свободу призраков и предписало средства искупления для тех, кто допустил оплошность в похоронных церемониях, или чьи мертвые были похоронены в море, или умерли в далекой стране.

Таким образом, я попытался обрисовать жизнь ранней латинской семьи в ее отношениях с различными проявлениями Силы во Вселенной. Я думаю, мы увидели достаточно, чтобы

сделать вывод, что у нее было сильное желание быть в правильных отношениях с этой Силой и понимать ее волю; но мы можем сомневаться, что это желание еще не стало очень эффективным. Обстоятельства жизни латинского фермера вряд ли были таковы, чтобы избавить его от большей части *religio*, которую он унаследовал от своих более диких предков или обнаружил в себе заново, когда он боролся с почвой, стихиями и окружающими его враждебными существами, животными, людьми и духовными. Он живет в переходный период; он находится на полпути между веком магии и новым веком религии и долга.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ IV

131 Фрейзер, *Лекции по ранней истории королевской власти*, лекция viii. Д-р Фрейзер находит следы Муттеррехта только в преемственности королей Альбы и Рима, о которых, разумеется, имеются чисто легендарные свидетельства. Если легенды в каком-то смысле отражают факт, то они указывают, если я правильно его понимаю, на царствование, принадлежащее нелатинской расе, или, как он ее называет, плебей. Биндер, *Die Plebs*, p. 403 и далее, считает, что первоначальное латинское население, *то есть* плебеи более поздних времен, жили под властью Муттеррехта.

132 Aust, *Religion der Römer*, p. 212.

133 В исторические времена домашние божества часто представлялись изображениями греческого типа: *например*, Пенаты - изображениями Диоскуров. Wissowa, *Rel. und Kult.* p. 147, и *Gesammelte Abhandlungen*, p. 95 foll., и 289. См. также De Marchi, *La Religione nella vita privata*, i. p. 41 foll. и p. 90 foll.

134 De Marchi, *op. cit.* i. 13 foll. В обычную и регулярную религию семьи государство, *то есть* понтифики, не вмешивались; но они могли делать это в таких вопросах, как преемственность священнослужителей, уход за могилами или исполнение обетов, принятых частными лицами. См. Цицерон, *de Legibus*, ii. 19. 47.

135 Муций Скаэвола, великий юрист, определял *язычников* как "тех, кто *"eodem nomine sunt, qui ab ingenuis oriundi sunt, quorum maiorum nemo servitutem servivit, qui capite non sunt deminuti"*, Cic. *Topica*, vi. 29. Это практическая точка зрения юриста прошлого века до н. э., и она не учитывает *sacra gentilia*, которые к тому времени пришли в упадок или перешли под опеку *содалитов*: Marquardt, p. 132 и далее; De Marchi, ii. p. 3 и далее. Представление о происхождении от общего предка, конечно, идеально, но тем не менее является фактором жизни рода; оно встречается, *например*, у Вергилия, *Aen.* v. 117, 121, и у Сервия *ad loc.*

136 Crawley, *The Tree of Life*, p. 47.

137 О предполагаемом исчезновении gens Potitia и связанной с ним легенде см. Livy i. 7, Festus 237.

138 См. Marquardt, *Privataltertümer*, p. 56, и примечание 6.

139 Я полагаю, нет сомнений в том, что этимологическое родство слова *familia* указывает на идею поселения, а не родства; *например*, осканское *Faama* - дом, санскритское *dhâ* - селиться.

140 Точное значение и происхождение этого слова долго обсуждалось. Заманчиво связать его с *рах*, *paciscor*, и сделать его территорией, в пределах которой есть *рах*; см. Rudorff, *Gromatici veteres*, ii. 239, и Nissen, *Italische Landeskunde*, ii. 8 foll.

141 См. Rudorff, *Grom. vet.* ii. 236 foll.; Mommsen, *Staatsrecht*, iii. 116 foll.; Kornemann in *Klio*, vol. v. (1905) p. 80 foll.; Greenidge, *Roman Public Life*, p. 1 foll.

142 Mommsen, *Staatsrecht*, iii. 22 foll.; Kornemann, *l.c.*; Roby in *Dict. of Antiquities*, s.v. "Agrimetatio", p. 85. Мнение о том, что к усадьбе прилагалась свободная садовая земля, укрепляется благодаря заявлению Плиния (*N.H.* xix. 50) о том, что слово, используемое в XII Таблицах для обозначения виллы, было словом "вилла". В XII таблицах для обозначения виллы, которой в классические времена называли усадьбу, использовалось слово *hortus* - сад, и это было *heredium* - частная собственность. См. Mommsen, *Staatsrecht*, iii. 23. Действительно, было бы странно, если бы дом не имел земли, непосредственно примыкающей к нему; мы знаем, что в англосаксонской деревенской общине вилланы, бордари и котаги имели свои садовые участки, примыкающие к их жилищам, помимо тех полос, которые они могли иметь у лорда поместья в открытых полях. См. Vinogradoff, *Villainage in England*, p. 148. Что касается *centuriatus ager*, Roby *l.c.* У нас нет прямых сведений об этой системе в самые ранние времена, но почти наверняка она была древнеиталийской в общих чертах, а не введенной этрусками, как утверждает, например, Deecke-Müller, *Etrusker*, ii. 128.

143 Для Лация это доказывают погребальные урны, найденные в Альбе, а также на Эсквилине. Одна из них, хранящаяся в Ашмолеанском музее в Оксфорде, хорошо демонстрирует конструкцию. См. статью "Domus" в Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*; Helbig, *Die Italiker in der Poebene*, p. 50 и далее. Позже в крыше появилось отверстие.

144 Фон Дун в *Journal of Hellenic Studies*, 1896, p. 125 и далее, и статья "Domus" в Pauly-Wissowa.

145 Это замечательное выражение Ауста, *Religion der Römer*, p. 214.

146 См. книгу автора "Социальная жизнь в Риме в эпоху Цицерона", с. 242.

147 *Serv. Aen.* i. 270; Marquardt, p. 126.

148 *Ap. Gellium*, iv. 1. 17. О священности пищи и трапезы см. ниже (*Lect.* VIII. p. 172).

149 См. статью автора в *Classical Rev.* vol. x. (1896) p. 317, а также приведенные там ссылки. См. цитированный выше отрывок Сервия (*Aen.* i. 730), где описывается мальчик, объявляющий во время ежедневной трапезы, что боги благосклонны. По поводу необходимой чистоты я могу сослаться на *Hor. Odes*, iii. 23 *ad fin.*, "Immunis aram si tetigit manus" и т. д.

150 *Первобытная культура*, i. 393.

151 Женским аналогом Гения была Юнона, о которой подробнее будет сказано позже. У каждой женщины была своя Юнона; но эта "другая душа" не имеет большого значения по сравнению с Гением.

152 См. J. B. Carter в *Hastings' Dict. of Religion and Ethics*, i. 462 foll. Что касается Гения в целом, то Бирт в *Myth. Lex.* s.v.; Wissowa, *R.K.* p. 154 foll.; Stewart, *Myths of Plato*, p. 450, о связи душ с родословной.

153 См. пятую часть *Quaestiones Romanae* Плутарха и интересные комментарии д-ра Джевонса в его издании перевода Фила. Holland's translation, pp. xxii. and xxxv. foll. Например, сбрасывание оков преступника с крыши дома Фламена.

154 *Civ. Dei*, vi. 9. Это божества Индигитаменты; см. ниже, с. 84.

155 De Marchi, *La Religione*, etc. i. 188 foll.; Marquardt, *Privatleben der Römer*, p. 336, "la porte est la limite entre le monde étranger et le monde domestique" (A. van Gennep, *Rites de passage*, p. 26, где приводятся другие иллюстрации).

156 См. ниже, Лекции. XII. p. 281.

157 Wissowa, *R.K.* p. 96; Aust, *Rel. der Römer*, p. 117; Roscher in *Myth. Lex.* s.v. "Janus"; J. B. Carter, *Religion of Numa*, p. 13. Ср. Von Domaszewski in *Archiv*, 1907, p. 337.

158 Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship*, p. 286 foll.; A. B. Cook in *Classical Review*, 1904, p. 367 foll.

159 *Громат* (*Gromat. vet.* i. 302, строка 20 и далее) описывает часовни, но без упоминания Лареса. Варро (*L.L.* vi. 25) приводит название: "Compitalia dies attributus Laribus Compitalibus; ideo ubi viae competunt tum in competis sacrificatur." Ср. Wissowa, *R.K.* p. 148. Но природа земли, отмеченной таким образом, мне не ясна, как не объясняет ее (для первобытных времен) и Виссова в *Real-Encycl.*, s.vv. "Compitum" и "Compitalia".

160 "Enos Lases juvate". См. Henzen, *Acta Fratr. Arv.* p. 26 foll.

161 Cato, *R.R.* 5. Ср. Дион. Hal. iv. 13. 2. По Катону 143, вилика должна возлагать венок на очаг в календы, ноны и иды и молиться *Lar familiaris pro copia* (на компиту?).

162 Marquardt, *Privatleben*, p. 172.

163 Полемику о Ларе можно прочитать в *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, p. 42 foll. (Wissowa), и 1907, p. 368 foll. (Самтер в ответ). Де Марки (De Marchi, *La Religione*, etc. i. 28 foll.) придерживается той же точки зрения, что и Самтер, который первоначально изложил ее в своем *Familienfesten*, p. 105 foll., в критике взглядов Виссова. См. также примечание автора в *Archiv*, 1906, p. 529.

164 Wissowa, *R.K.* p. 148; подробности об алтаре содержатся в *Gromatici vet.* i. 302. Именно по этому случаю на доме были развешаны *maniae* и *pilae*, а также compitum ("pro foribus", Macr. i. 7. 35); см. выше, с. 61. О религии Лариума см. Cic. *de Legg.*, ii. 19 и 27. То, что Compitalia была старым латинским праздником, не вызывает сомнений; но поскольку мы не уверены в точной природе самой ранней формы землевладения, мы не можем быть уверены в природе compita в отдаленной древности. Отрывок из *Громатики* (Долабелла), процитированный выше, относится к *finis templaes владений*, то есть к границам, обозначенным этими часовнями в поместьях более позднего времени. См. Rudorff, vol. ii. p. 263; Wissowa в Pauly-Wissowa, s.v. "Compitum".

165 Варро, *L.L.* vi. 26. Я обсуждал этот отрывок в *R.F.* p. 294; мне до сих пор не ясно, отождествляет ли Варро своих Paganicae с Sementivae, но в целом я думаю, что он использует последнее слово для обозначения городского обряда (*dies a pontificibus dictus*), а первое - для деревенских празднеств того же рода.

166 *Fasti*, i. 663.

167 *Cl. Rev.*, 1908, p. 36 foll.

168 *Georg.* i. 338 foll.

169 См. мое обсуждение Faunus в *R.F.* p. 258 foll. Я все еще не могу согласиться с Виссовым в его взгляде на Фавна (*R.K.* p. 172 foll.). Здесь я могу упомянуть отрывок из сочинения граматика Долабеллы (*Gromatici*, i. 302), в котором он говорит, что в поздние времена на каждое *possessio* или большое поместье приходилось три *Silvani*: "S. domesticus, possessioni consecratus: alter agrestis, pastoribus consecratus: tertius orientalis, cui est in confinio lucus positus, a quo inter duo pluresque fines oriuntur." Фавн так и не стал одомашненным, но он принадлежит к тому же типу, что и Сильван. Фон Домашевский в недавно опубликованных *Abhandlungen zur röm. Religion*, p. 61, дискредитирует пассаж о трех Сильванах, следуя статье Моммзена. Но вся его интересная дискуссия о Сильване хорошо показывает, сколько различных форм могло принимать это любопытное полубожество.

170 Оды, iii. 18.

171 Cic. *de Inventione*, ii. 161.

172 pp. 236-284.

173 *R.F.* 325, сжато из Сикула Флакка (*Gromatici*, i. 141).

174 *Fasti*, ii. 641 foll.

175 См. например, Jevons, *Introduction*, etc., p. 138; Robertson Smith, *Semites*, p. 321.

176 См., например, Tibullus ii. 1. 55; Virg. *Ecl.* vi. 22, x. 27, а также Сервия по обоим этим отрывкам. Плиний, *N.H.* xxxiii. 111; и ср. ниже, с. 177. О примитивных представлениях о красном цвете см. Jevons, *Introd.* pp. 67 и 138; Samter, *Familienfeste*, p. 47 foll. См. также очень интересную статью фон Дуна в *Archiv*, 1906, с. 1 и далее, особенно с. 20: "Es soll eben wirklich pulsierendes kraftvolles Leben zum Ausdruck gebracht werden". Его выводы основаны на широко распространенном обычае использования красного цвета на похоронах, в гробах и для окраски самого покойника: идея в том, чтобы дать ему шанс на новую жизнь - чего он и хочет - красный цвет означает кровь.

177 Я не уверен, что прав, называя это растение белокопытником. О качествах *Spina alba* см. Овидий, *Fasti*, vi. 129 и 165: "Sic fatus spinam, quae tristes pellere posset A foribus nexas, haec erat alba, dedit." В строке 165 он называет ее *Virga Janalis*. См. также Festus, p. 289, и Serv. *ad Ecl.* viii. 29; Bücheler, *Umbrica*, p. 136.

178 Подробности полностью изложены в Marquardt, *Röm. Privataltertümer*, p. 52 и далее. Религиозный характер *confarreatio* и его древность полностью признаны Вестермарком, *История человеческого брака*, стр. 427. Некоторые интересные параллели с обмазыванием дверных косяков из современной Европы можно найти в Samter, *Familienfeste*, p. 81 foll. Авторитетом для волчьего жира был Мазур Сабинус, которого цитирует Плиний, *N.H.* xxviii. 142 (ср. 157), который добавляет от того же автора: "ideo novas nuptas illo perungere postes solitas, ne quid mali medicamenti inferretur." Несомненно, истинная причина заключалась в том, что это был амулет против злых духов, а не против яда; но стоит привести здесь еще один отрывок из Плиния (xx. 101), где он говорит, что кальмар, подвешенный в *limine ianuae*, имел ту же силу, согласно Пифагору. Возможно, кто-то видит в волчьем жире реминисценцию тотемизма: в любом случае, упоминание этого животного как доступного интересно.

179 Dieterich, *Mutter Erde*, p. 6 foll. Идея состоит в том, что ребенок происходит от матери-земли и в конце концов вернется к ней.

180 Для римских имен наиболее полными авторитетами остаются Marquardt, *Privatleben*, p. 7 foll., и Mommsen, *Forschungen*, i. I foll. О важности имени у диких и полудивилизованных народов см. Frazer, *G.B.* i. 403 и далее; Tylor, *Primitive Culture*, ii. 430 и далее. Все эти церемонии рождения, наречения и инициации (полового созревания) были недавно включены М. ван Геннепом в то, что он называет *обрядами перехода* (см. его книгу с таким названием, которая вышла после подготовки этих лекций, особенно главы v. и vi.). Во всех этих церемониях он более или менее успешно прослеживает последовательность обрядов отделения (*m. e.* от предыдущего состояния), отступления, когда почва, так сказать, нейтральна, и "агрегации", когда субъект вводится в новое состояние или условие существования. Если я правильно его понимаю, он считает это правильным и примитивным объяснением всех подобных обрядов и отрицает, что их нужно объяснять анимистически, *то есть* предполагая, что избавление от злых духов или очищение любого рода является ведущей идеей в них. На самом деле это квазидраматические празднования процесса перехода из одного статуса в другой, и их можно найти в связи со всеми переживаниями человека в социальном государстве. Но римское общество, религиозный аспект которого я описываю, несомненно, достигло анимистической стадии мышления и находилось в процессе развития до теологической стадии; поэтому эти церемонии отмечены жертвоприношениями, как брак, *dies lustricus* (см. De Marchi, p. 169, и Tertull. *de Idol.* 16), скорее всего, и половое созревание (*R.F.* p. 56). Я не совсем понимаю, насколько ван Геннеп считает жертвоприношение более поздней стадией развития представлений общества по этим вопросам (см. его заметку в критике Ольденбурга, с. 78); но я не вижу веских причин отказываться от слов "очищение" и "люстрация", полагая, что даже если он прав в своем объяснении первоначальных представлений, эти идеи были со временем привнесены в них.

181 В исторические времена *тога пура* принималась, когда родители считали нужным; раньше, возможно, существовал определенный день (*R.F.* p. 56, "Liberalia"). В любом случае, конечно, не было необходимого соответствия между "социальным и физическим половым созреванием"; van Gennepp, p. 93 foll.

182 Wissowa, *R.K.* p. 191; J. B. Carter в Hastings' *Dict. of Religion and Ethics*, i. 462 foll.; Dieterich, *Mutter Erde*, p. 77. Весь вопрос о так называемом культе мертвых в Риме требует нового изучения в свете этнологических и археологических исследований. Недавняя работа г-на Дж. К. Лоусона "Современный греческий фольклор и древнегреческая религия", похоже, ставит под серьезное сомнение некоторые из наиболее важных выводов "Психеи" Роде, работы, которой придерживается большинство авторов, пишущих об идеях греков и римлян. Мистер Лоусон, как мне кажется, доказал, что целью как погребения, так и кремации (которые на обоих полуостровах встречаются вместе) было обеспечить растворение вещества тела, чтобы душа не смогла снова вселиться в тело, и оба вместе вернулись, чтобы досаждать живым (см. особенно главы v. и vi.). Но его ответ на неизбежный вопрос, почему в таком случае пища должна быть предложена мертвым на могиле, менее удовлетворителен (см. с. 531, 538), и я не вижу в настоящее время, как согласовать его с римским обычаем. Но я почти не нахожу следов веры в то, что мертвых нужно умиротворять, как богов, жертвоприношениями и молитвами, за исключением *Aen.* iii. 63 и след. и v. 73 и след. В первом из этих отрывков Полидор не был похоронен должным образом, как отмечает Сервий *ad loc.* для объяснения природы жертвоприношений; второй представляет собой гораздо больше трудностей, чем те, с которыми еще не удалось столкнуться.

183 Недавние исследования о бобах, запрещенных пифагорейцами и считавшихся пищей призраков, см. в Gruppe, *Mythologische Literatur*, p. 370 (Samter and Wünsch). Ср. *R.F.*, p. 110.

184 *Ov. Fasti*, v. 421 foll.; *R.F.* p. 107.

ЛЕКЦИЯ V

КАЛЕНДАРЬ НУМЫ

Религия домашнего хозяйства имела две основные характеристики. Во-первых, она была совершенно естественным и органическим ростом, результатом эффективного стремления римского крестьянина установить правильные отношения с духовными силами, действующими во благо или во вред вокруг него. Его представление об этих силах я более подробно рассмотрю в следующей лекции; но я уже сказал достаточно, чтобы доказать, что оно не было унижительным. Духи его дома, его земли и его собственного Гения были дружественными силами, все они имели огромное значение для его жизни и его работы, и их требования выполнялись с регулярностью и преданностью. Веста и Пенаты, Лар, Гений, Манес, духи дверного проема и источника - если их тщательно умиловать, бояться было нечего; а поскольку от этого умилования зависела его повседневная жизнь и комфорт, они действительно были божественными членами семьи и могли стать, а возможно, и становились, объектами настоящей привязанности, а также поклонения. В этой хорошо отрегулированной практической жизни первых сельскохозяйственных поселенцев, с ее пристальным вниманием к требованиям своих божественных покровителей, мы, возможно, видим зародыши настоящего религиозного выражения человеческой жизни.

Во-вторых, в то же время, несомненно, существовала постоянная причина для беспокойства. За пределами дома и земли обитали не востребуемые духи леса, которые могли проникнуть в священные пределы дома; призраки умерших членов постоянно желали вернуться; на урожай могли напасть странные болезни, бури или засуха, а сам человек был подвержен сезонным заболеваниям или внезапному мору. Скот и овцы могли забрести в глухой лес и стать добычей злых зверей, если не злых духов. Как крестьянин должен был справляться со всеми этими бедами, вызванными, как он полагал, духами, чьих путей он не понимал? Как умиловать их, как они сами того пожелают? Как истолковать предзнаменования, по которым можно угадать их волю? Как определить подходящее время и сезоны для каждого религиозного действия? Если мое воображение не ошибается, я, кажется, вижу, что латинский крестьянин должен был сам решать большинство вопросов, связанных со сверхъестественными силами; *religio*, чувство благоговения и зависимости, должно было быть постоянно с ним. Но даже здесь мы можем увидеть, как мне кажется, возможный зародыш религиозного развития; ведь без этого чувства благоговения религиозные формы имеют тенденцию становиться бессмысленными: убаюкайте *religio*, и формы перестанут эффективно отражать жизненный опыт человека. Позже нам предстоит увидеть, как этот паралич религиозного инстинкта действительно имел место в ранней римской истории.

Ведь теперь мы должны оставить религию домашнего хозяйства и изучить религию самой ранней формы города-государства. Мы насладились отблеском света, отраженного от более поздних времен на религию ранней римской семьи, и теперь собираемся насладиться другим отблеском - нет, отблеском настоящего, а не просто отраженного света, - который самый ранний религиозный документ, которым мы располагаем, бросает на религию города-государства Рима. Между этими двумя периодами лежит долгий период почти полной темноты. Мы пока почти ничего не знаем и вряд ли когда-нибудь узнаем что-то определенное о стадиях развития, которые должны были пройти, прежде чем Рим стал так называемым городом Четырех Регионов, когда можно сказать, что его история действительно началась. Пагус вряд ли поможет нам здесь; он не был существенным прогрессом по сравнению с

семьей, и его религия была всеобъемлющей, а не интенсивной. Однако каждый пагус, , похоже, имел в своих пределах *oppidum*, или крепость на холме; и такими *oppida* были семь *монтесс* раннего Рима, которые, вместе с принадлежащими им пагами, сохранились под именем до конца Республики, с каким-то объединяющим их религиозным праздником, о котором у нас почти нет сведений. ¹⁸⁵ Это похоже на этап в процессе перехода от фермы к городу, и принято считать, что он его обозначает. К сожалению, ничего подходящего для нашей цели из этого не следует. Мы должны довольствоваться несомненным фактом, что примерно в восьмом или седьмом веке до н.э. место Рима было занято и укреплено в качестве оплота против этрусков, наседавших с севера на долину Тибра; ¹⁸⁶ мы можем считать, что старая центральная крепость Лациума на холме Альбан не подходила для обороны, и что было совершенно необходимо создать опорный пункт на холмах, примыкающих к реке в двадцати милях выше ее устья - единственную реальную позицию обороны для латинских поселений в ее тылу. Здесь был сделан *урбс* с *мурусом* и *поморием*, *то есть* материальными и духовными границами, занимая пространство, достаточное для того, чтобы удержать находившееся под угрозой сельское население с их стадами и пастями, с рекой впереди и общей цитаделью на Капитолийском холме, включая Палатин, Квиринал, Эсквилин, Келиан и Авентинские холмы, хотя последние формально оставались за пределами помория. ¹⁸⁷

Именно к этому городу относится наш самый ранний религиозный документ, так называемый Календарь Нумы. Этот календарь включает в себя культ Квирина на холме, который до сих пор носит его имя, и этот холм был неотъемлемой частью города, как только что было описано. С другой стороны, он ничего не говорит нам о великом культе *триаса* на Капитолии - Юпитера, Юноны, Минервы, - который по всеобщей традиции был учрежден гораздо позже вторым Тарквинием, *то есть* при этрусской династии; в нем также нет Дианы, богини, которая была привезена из Лациума и поселилась на Авентине до конца царского периода. Таким образом, мы имеем *terminus ex quo* для даты календаря в виде включения в город Квиринальского холма, и *terminus ad quem* в виде основания храма Дианы на Авентине. ¹⁸⁸ Мы не можем точно датировать эти события, но для нашей цели будет достаточно, если мы примем за доказательство, что Фасты относятся к полностью развитому городу и были составлены до того завоевания этрусками, которое мы можем считать несомненным и которое отмечено фундаментом из этрусской кладки, служившим опорой для великого Капитолийского храма. Это подтверждается и тем несомненным фактом, что в самом календаре нет никаких следов этрусского влияния. Но теперь я должен объяснить, что именно представляет собой этот календарь.

Fasti anni Romani существуют в основном на камне в виде надписей и датируются периодом Ранней империи, между 31 годом до нашей эры и 51 годом нашей эры. Они дают нам, по сути, календарь, пересмотренный Цезарем; но сейчас уже никто не сомневается, что Моммзен был прав, обнаружив в этих надписях скелет первоначального календаря, который римляне приписывали Нуме. ¹⁸⁹ От более поздних дополнений его отличают большие заглавные буквы, которыми он написан или начертан во всех имеющихся у нас фрагментах; в нем указаны дни месяца с их религиозными характеристиками, влияющими на государственные дела, названия религиозных праздников, касающихся всего государства, а также календы, ноны и иды в каждом месяце. За исключением последних, у нас есть названия, в сокращенном виде, сорока пяти праздников; и эти праздники, таким образом, помещенные абсолютно определенной записью на их правильное место в каждом месяце и в году, должны быть основой всего научного исследования религиозной практики римского государства, взятые вместе с некоторыми дополнениями в меньших столицах, и с той информацией о них, которую мы можем получить из литературных источников. ¹⁹⁰

Малые столицы дают нам такие записи, как *feriae Iovi*, *feriae Saturno*, то есть имя божества, которому был посвящен праздник, дни основания храмов, обычно с именем божества в дательном падеже и положением храма в городе, и некоторые *ludi* и поминальные дни, которые относятся к гораздо более поздней эпохе, чем первоначальные праздники. Но названия тех из них, которые начертаны крупными буквами, несомненно, свидетельствуют об их древности; ведь среди них нет ни одного, которое имело бы отношение, насколько нам известно, к неримскому божеству, а мы знаем, что иностранные божества начали прибывать в Рим еще до конца царского периода. Таким образом, здесь мы имеем подлинную информацию о древнейших религиозных делах города-государства, что, по словам Моммзена, является самым древним источником наших знаний о римской античности в целом.

Первое, на что мы обращаем внимание при изучении этого календаря (отложив на время вопрос о том, кем он был составлен), таково: он точно отражает переход от жизни сельского населения, занимавшегося сельским хозяйством, к высокоорганизованной политической и военной жизни города-государства. Иными словами, государство, чьи религиозные потребности и опыт оно отражает, было тем, чьей экономической основой было сельское хозяйство, чья жизнь включала в себя юридические и политические дела, а чьей деятельностью в оружейном деле была война.

Эта последняя характеристика проявляется главным образом, если не полностью, в марте и октябре; первый из них носит имя великого божества, которое, каково бы ни было его происхождение или самое раннее представление о нем, на протяжении всей римской истории было богом войны. Весь март вплоть до 23-го числа салии, воинственные жрецы Марса, были активны, танцевали и пели гимны, неясный фрагмент которых дошел до нас, а также сталкивались и размахивали священными копьями и щитами бога (*ancilia*).¹⁹¹ 19-го числа эти *ancilia* были люстрированы - процесс, к которому я вернусь в другой лекции; а 23-го числа мы находим в календаре праздник *Tubilustrium*, который предполагает люстрацию труб воинства перед выходом на поле. 14 марта¹⁹², а также 27 февраля мы находим в календаре праздник *Equirria*, который следует понимать как люстрацию лошадей, сопровождаемую скачками. Если принять, что *ancilia* символизирует оружие воинства, то в празднествах этого месяца мы видим полный религиозный процесс подготовки военного материала к опасностям, которые неизбежно должны были встретиться за пределами *ager Romanus*, будь то от человеческих или духовных врагов; а то, что сами воины подвергались подобному процессу, мы знаем из исторических свидетельств более поздних времен.¹⁹³ Теперь в октябре, когда сезон вооружений закончился, мы находим признаки параллельного процесса, на который Виссова первой четко указала, но без полного осознания его религиозного значения.¹⁹⁴ Возвращение армии было необходимо не столько для благодарения (*Dankfest*) после похода, сколько для очищения (или дезинфекции) от следов кровопролития и от контакта с чуждыми человеческими и духовными существами.¹⁹⁵ 15 октября, в иды, в *Campus Martius* проводились конные состязания с жертвоприношением победившего коня Марсу с особым первобытным ритуалом; однако по какой-то причине, которую я попытаюсь выяснить в ближайшее время, это не вошло в календарь под каким-либо особым названием. Однако 19 числа мы находим запись *Armilustrium*, которая рассказывает свою собственную историю. Салии в эти октябрьские дни тоже были активны и в день Армилустрия, как видно, убрали свои щиты (*condere*) в *сакрарий* до марта следующего года. Как говорит Виссова, ритуал салийцев, таким образом, является символической копией процедуры войны.¹⁹⁶ Из этих указаний в календаре, дополненных информацией из более поздних записей и литературных свидетельств, мы ясно видим, что имеем дело с религией государства, которое в течение половины года должно было быть вовлечено в войну. Рим, по

сути, был пограничной крепостью на Тибре против этрусских врагов; ему суждено и впредь постоянно быть в состоянии войны, и он уже выразил этот великий факт в своем религиозном календаре.

Юридическое и политическое значение календаря заключается в разделении дней года на две большие группы, *dies fasti* и *nefasti*: первые - это те, в которые *fas*, то есть религиозно допустимо, заниматься гражданскими делами, вторые - те, в которые это было бы *nefas*, то есть святотатством, поскольку они отданы богам. Мы не должны, конечно, предполагать, что эти знаки F и N в каждом случае восходят к доюлианскому календарю с самых ранних времен, или что те немногие дни, которые имеют другие знаки, изначально были такими, какими мы их находим; но в примитивном характере основного деления мы не можем сомневаться. В календаре, как мы его имеем, 109 дней принадлежат божественным, 235 - человеческим жителям города. Все дни, кроме двух первых, приходятся на нечетные числа в месяце, и разумно предположить, что эти два исключения были позднейшими изменениями. Вера в то, что нечетные числа приносят удачу, - очень широко распространенное суеверие, и нам не нужно прибегать к помощи Пифагора, чтобы объяснить его; в этом правиле, как и в других, например, в запрете есть бобы, пифагорейцы лишь следовали предрассудкам южной Италии. "Идея удачи в нечетных числах", - говорит мистер Крук, [197](#), пишущий об индусах, - "является универсальной". Таким образом, простые нечетные числа, три, пять, семь и девять, постоянно повторяются в фольклоре, и результат виден в этом календаре. Там, где фестиваль занимает более одного дня в месяце, между ними есть интервал в один или три дня, что в целом составляет три или пять. Так, Карменталии приходятся на 11 и 15 января, а Лемурии в мае - на 9, 11 и 13 число; Лукарии в июле - на 19 и 21. В некоторых месяцах, например, в августе и декабре, а также, возможно, в июле и феврале, можно найти следы расположения праздников, которые, вероятно, были как-то связаны друг с другом; например, в августе шесть праздников, так или иначе связанных с плодами земли и урожаем, приходятся на 17, 19, 21, 23, 25 и 27 число. Недавно было высказано предположение [198](#), что они расположены вокруг одного центрального праздника, который придает некую окраску остальным, как Вулканалии в августе, Сатурналии в декабре. Но причины, которые фон Домашевский приводит для такого расположения, и дальнейшие рассуждения о том, что там, где его нет, мы можем найти следы более древней системы, еще не затронутой так называемыми пифагорейскими предрассудками, не кажутся мне удовлетворительными. Мы можем довольствоваться общим принципом, как я его изложил, и отметить, что, хотя религиозные обязанности *должны* выполняться в нечетные дни, гражданские обязанности не были так ограничены: дни, принадлежащие богам, которые были, так сказать, запретными, были более важными, чем те, которые принадлежали людям. Как я уже сказал, есть только два дня, отмеченных большими буквами как праздники, которые приходятся на четные дни: 24 февраля и 14 марта, Regifugium и второй Equirria; о них мы знаем так мало, что почти бесполезно рассуждать о причинах их исключения из правила. Два других, 24 марта и 24 мая, частично принадлежали богам, частично - людям, и обозначены QRCF (*quando rex comitiavit fas*); но смысл, в котором они частично принадлежали богам, не тот же, что в случае с жертвенными праздниками.

Таким образом, этот календарь демонстрирует очевидные признаки как военного, так и политического развития; другими словами, его свидетельство о религиозном опыте римлян доказывает, что они успешно приспосабливали формы и времена своих культов к процессам управления дома и военной службы в поле. Но наиболее яркой чертой этого документа является его свидетельство о сельскохозяйственных привычках народа - о том, что именно сельское хозяйство, а не торговля, от которой не осталось и следа, было экономической основой его жизни. В то время, когда она была составлена, римляне, должно быть, могли

прокормиться за счет *ager Romanus*, хотя, как мы увидим позже, они, вероятно, еще не скоро начали торговые отношения с другими народами; их пища, которая была почти полностью вегетарианской, и их одежда, которая была полностью из шерсти и кожи,¹⁹⁹ зависели от их урожая, отар и стад; И опасности, которым они подвергались, оставались для государства, как и для земледельческого хозяйства, главным предметом умиловления богов, главным объектом их усилий сохранить себя в правильных отношениях с Силой, проявляющейся во Вселенной.

Мы можем без особого труда проследить в календаре череду сельскохозяйственных операций на протяжении всего года. Римский год, как мы помним, начинался с марта, а март, как мы уже видели, в силу военных потребностей государства был специально предназначен для религиозной подготовки бюргерского воинства к военным действиям. А вот апрельские праздники, когда выращивался урожай, скот выводил молодняк или искал летние пастбища, - все они имеют прямое отношение к земледелию.²⁰⁰ На Фордикидии 15-го числа беременные коровы приносились в жертву богине-земле, а их нерожденные телята сжигались, очевидно, с целью обеспечить плодородие кукурузы; а Цереалии 19-го числа, судя по названию, должны были иметь ту же цель, хотя замена Цереры греческой Деметрой затушевала ее в исторические времена. Парилия 19-го числа, недавно освещенная д-ром Фрейзером,²⁰¹ была люстрацией скота и овец перед тем, как они покидали зимние пастбища, чтобы встретиться с опасностями диких холмов или лесов, и может быть сравнена с люстрацией войска перед походом. 23-го числа Виналия рассказывает свою историю и показывает, что выращивание виноградной лозы уже было частью сельскохозяйственных работ. 25-го числа умиловляли духа красной плесени, Робигуса, в то время, когда в кукурузе начинал формироваться колос и она была особенно подвержена нападению этого вредителя.

Религиозные меры предосторожности, принятые в апреле, не возобновлялись в мае; но в конце этого месяца созревания весь *ager Romanus* люстрировался братьями Арвалес. Этот важный обряд, по какой-то причине, о которой мы не можем быть уверены, был подвижным праздником, оставленным на усмотрение братьев, и поэтому не в календаре. В июне становится очевидным священный характер нового урожая, приближающегося к сбору; *penus Vestae*, символическое хранилище зерновых запасов государства, оставаясь открытым с 7 по 15 число, закрывался в этот день до конца года, после тщательного очищения: отходы религиозно складывались в определенном месте. Таким образом, все было готово к приему нового зерна, которое, как известно, у первобытных народов имеет священный характер и должно храниться и употребляться с осторожностью.²⁰² Это была главная религиозная работа июня; в июле, месяце, когда собирали урожай, праздники слишком туманны, чтобы задерживать нас; кажется, они имеют какое-то отношение к воде, дождю, бурям, но мне неясно, была ли цель предотвратить штормовую погоду во время срезания урожая или, с другой стороны, предотвратить засуху в самое жаркое время года. Настоящие праздники урожая начинаются в августе; Консуалия (*Consualia*) 21-го и Опиконсива (*Opiconsiva*) 25-го, как представляется, предполагают операцию хранения (*condere*) зерна, а между ними мы находим Вулканалию (*Volcanalia*), целью которой, возможно, было умиловление духа огня в то время, когда жар солнца мог быть опасен для свежесобранного урожая.

После сбора урожая пахота и сев занимали земледельцев в основном до декабря; а поскольку эти работы не сопровождались теми опасностями, которые преследовали земледельца весной и летом, они не оставили следов в календаре. Особые религиозные действия в их отношении не требовались. Только когда осенний сев заканчивался, и

работники могли отдохнуть от своих трудов, мы находим другой набор праздников, центральным из которых являются Сатурналии 17-го числа, Сатурн - божество, как я думаю, как операции сева, так и посеянного семени, которое теперь покоится в лоне матери-земли.²⁰³ Вторая Консуалия 15-го числа и Опалия 19-го, как и соответствующие августовские праздники, по-видимому, связаны с размещенным зерном, собранным в предыдущем августе; я склонен думать, что во всех трех случаях мы должны видеть не только естественное ликование после трудов осени, но и открытие амбаров и, возможно, первое поедание зерна. Ведь на Сатурналии происходило жертвоприношение на алтаре Сатурна, за которым следовал пир, впоследствии грецизированный, но, несомненно, первоначально представлявший собой первобытный пир на ферме, в котором принимала участие вся семья. Таким образом, сельскохозяйственный год, представленный в календаре, практически заканчивается; весенний сев был исключительным, радостные праздники *pagus* и *compitum* не встречаются в нашем документе, а месяц февраль специально занят уходом и культом мертвых (*Manes*).

На этом этапе я хотел бы обратить внимание на один или два результата принятия религиозного календаря, подобного тому, который я описывал, и которые больше соответствуют цели этих лекций, чем некоторые детали, на которые мне пришлось указать. Во-первых, давайте вспомним, что сельскохозяйственные работы обязательно меняются по дате в зависимости от сезона, и что большинство сельских праздников древней Италии не были приурочены к определенному дню, а были *feriae conceptivae*, установленными, возможно, по решению собрания глав семей или должностных лиц пагубы. О том, что это было именно так, можно догадаться по тому факту, что те из них, которые сохранились до исторических времен, например, *Compitalia* и *Paganalia*, и праздновались в городе, хотя и не как *sacra pro populo*,²⁰⁴ имели разную дату. Но все праздники календаря были обязательно фиксированными, а дни, в которые они проводились, были отданы богам. Будучи таким образом зафиксированными, они вскоре начали бы терять связь с сельскохозяйственной жизнью; точно так же, как если бы праздники урожая в наших церквях были приурочены к одному дню по всей стране, смысл религиозной службы рано или поздно начал бы терять часть своей силы. Тем более если бы сам календарь, по незнанию или небрежности, начал расходиться с истинным временем года, как это часто случалось. Когда при таких обстоятельствах теряется смысл религиозного обряда, где же его психологическая эффективность? В жизни старого латинского фермера, как мы видели, его религия была реальностью, органическим ростом, совпадающим в каждой точке с опасностями, с которыми он сталкивался в своем ежедневном труде; здесь, в городе-государстве, она должна была с самого начала иметь тенденцию стать нереальностью, и она закончилась тем, что стала ею полностью. Некоторые из старых обрядов, возможно, приобрели новое значение; не исключено, например, что под военными мартовскими обрядами скрывалось первоначальное сельскохозяйственное значение; сатурналии стали веселым праздником середины зимы для городского населения. Но многие из них полностью утратили свое значение и со временем были настолько забыты или преданы забвению, что даже такие ученые мужи, как Варро, похоже, не смогли их объяснить. Единственным практическим вопросом для поздних римлян было то, были ли их дни *dies fasti*, *nefasti* или *comitiales*, - какую работу можно или нельзя в них выполнять.

Другой момент, тесно связанный с предыдущим и направленный в ту же сторону, заключается в том, что такой календарь подразумевает строгость и рутину в религиозных обязанностях. Упорядоченная жизнь города при сильном правительстве, конечно же, должна быть подвержена рутине; закон, религиозный или гражданский, писанный или неписанный, заставляет человека вести определенный стереотипный образ жизни,

подвергает его определенной полезной дисциплине. На ценность такой рутины для недисциплинированного народа хорошо указал епископ Стаббс, рассказывая о влиянии правления нормандских и анжуйских королей на английский народ²⁰⁵, где действовала как религиозная, так и правовая дисциплина. Ни в том, ни в другом случае это не было невежественной и суеверной рутинной дикарской жизни, которую в последние годы мы вынуждены заменять старыми фантазиями о свободе дикарей; это добровольное повиновение цивилизованного человека ради его же блага. Но если это означает рутину религиозных обрядов, которые начинают терять свой смысл; если теряется связь между ними и жизнью и работой человека; и, наконец, если, как это, вероятно, и было, "Фасты" не были опубликованы, а остались в руках священства или аристократии,²⁰⁶ - то здесь есть как серьезные потери, так и выгоды. Рано или поздно вы начинаете переставать ощущать свою зависимость от окружающих вас божественных существ в том, что касается хлеба насущного, выходите из правильных отношений с Силой, проявляющей себя во Вселенной.

Но, в-третьих, мы должны верить, что поначалу, а возможно, и на протяжении многих веков, именно эта рутина имела важный психологический результат, создавая повышенный комфорт, удобство и уверенность в отношениях римлянина с божественными обитателями его города. Определенное количество божеств поселилось в стенах города и является такими же его жителями, гражданами, как и люди, живущие в нем; и все отношения между божественными и человеческими гражданами регулируются теперь законом, *ius divinum*, важной частью которого является календарь. *Religio*, старое чувство сомнения и недоверия, проистекающее из недостатка знаний в человеке, все еще существует; это, по сути, то чувство, которое породило всю эту организацию и рутину, *cura* и *caerimonia*, как выражается Цицерон. Но оно, должно быть, уже теряет свою силу, свою жизнь; это была, так сказать, конституционная слабость, и *ius divinum* уже начинает действовать на него как тонизирующее средство. Сомнение перешло в устойчивое употребление, традиция уступила место организации. Время, место, процедура во всех религиозных делах гарантированы теми, кто владеет *ius divinum*; они знают, что нужно делать, когда наступает праздник каждого божества, и в нужное время и в нужном месте делают это со скрупулезным вниманием к каждой детали. Таким образом, организация, лучшим примером которой является календарь, в первую очередь уничтожит страх и сомнения в сознании обычного римлянина; она будет иметь тенденцию убить или, по крайней мере, усыпить *religio*, которая была первоначальной причиной этой самой организации. Как государство в наши дни имеет тенденцию освобождать семьи от таких обязанностей, как забота о детях и их воспитание, так и государство в Риме избавляло семью от постоянного беспокойства по поводу вопросов, в которых она постоянно подвергалась опасности со стороны мира духов. Государство и его власти взяли на себя всю ответственность за урегулирование отношений между человеческими и божественными гражданами.²⁰⁷

С этим психологическим результатом календаря полностью согласуется тот факт, на который я уже ссылался, что он почти не дает нам свидетельств существования магии или тех "звериных приспособлений язычников", которые можно условно включить в это слово; говоря языком г-на Лэнга, мы не находим ни одного из тех "огорчительных пережитков дикости и варварства, которые встречаются нам в обществе Древней Греции". Правда, мы мало знаем о том, что делалось на различных праздниках календаря, но то, что мы знаем, за одним или двумя исключениями, наводит на мысль о поклонении, таком же чистом и рациональном, как в гомеровских поэмах, что составляет такой разительный контраст с тем, что отражено в более поздней греческой литературе.²⁰⁸ Когда мы читаем о какой-либо грубости в поклонении или сопутствующих празднествах, это почти всегда относится к какому-либо обряду, который не входит в число тех, что описаны в "Фастах". Таков старый

праздник Анны Перенны в марте, когда плебеи во времена Овидия проводили день в веселье и пьянстве и молились о том, чтобы прожить столько лет, сколько они могли выпить чаш вина. Так же было и с октябрьской лошадью, когда после колесничных гонок в Кампусе ближнего коня победившей команды приносили в жертву, а его хвост в спешке несли в Регий, где кровь капала на священный очаг; голова же служила предметом поединка между людьми с Виа Сакра и Субура.²⁰⁹ Возможно, мы включим в этот список ритуал Аргеи, если он действительно, как я полагаю, был очень древним;²¹⁰ 15 мая, как мы видели, двадцать семь кукол из тростника или соломы были брошены в Тибр с *pons sublicius*, возможно, с целью вызвать дождь для растущего урожая. Отметим также, что в *Fasti* не отмечены *dies religiosi*, то есть дни, в которые преобладало какое-то некомфортное способное чувство, например, три дня, когда *mundus* был открыт, чтобы дать возможность Манам подняться из их теневой обители под землей; к характеру таких дней как "несказочных" календарь просто не имеет отношения. Это документ религиозного права, а не суеверия - слова, которое в римском обиходе почти всегда означает то, что находится за пределами религиозного права, за пределами *ius divinum*; и это документ *religio* только в той мере, в какой он предназначен для организации и осуществления *cura* и *caerimonia*, естественных результатов того чувства, которое римляне называли *religio*. Он стоит точно на той же ступени, что и Закон израильтян, который во всех деталях обеспечивал их *cura* и *caerimonia* и жестко исключал все чуждые и варварские обряды и суеверия.

Я, конечно, не хочу сказать, что государство не признавало и не разрешало праздников, не отмеченных в календаре; понтифики и весталки присутствовали на церемонии Аргеи, а в Регии проходила часть церемонии Октябрьской лошади. Но у тех, кто составлял календарь как основополагающий устав *ius divinum*, должны были быть свои причины для выбора сорока пяти дней в пользу божеств, которые были особо заинтересованы в благополучии государства. И в эти дни, насколько нам известно, совершались регулярные жертвоприношения и молитвы, в которых почти не было следов варварства или гротеска. Ритуал Луперкалий является почти единственным исключением. Луперки обмазывали лоб кровью жертв, которыми были козы, а затем вытирали ее шерстью, смоченной в молоке; после этого они должны были смеяться, вероятно, в знак того, что бог (кем бы он ни был) находится в них или что они отождествляются с ним.²¹¹ Затем они подпоясывались шкурами жертв и бегали вокруг древнего помория, нанося удары полосками тех же жертв всем встречным женщинам, чтобы вызвать плодородие. Возможно, этот обряд был заимствован у аборигенов, поселившихся на Палатине, и настолько тесно связан с этим холмом, что его нельзя было не включить в календарь. Ритуал трех дней Лемурии в мае, когда призраки изгонялись из дома, как описывает этот процесс Овидий, с помощью бобов,²¹² похоже, также был реминисценцией представлений о мертвых, более примитивных, чем те, что имели место в более веселых февральских Паренталиях: здесь мы, возможно, снова видим уступку народной традиции и предрассудкам примитивного населения. С другой стороны, декабрьские Сатурналии, о которых так много говорит доктор Фрейзер во втором издании "*Золотой ветви*",²¹³ - не более чем разгул населения большого космополитического города, выросшего под греческим влиянием из грубых зимних ликований фермера и его семьи; и для его предположения, что в Древнем Риме по этому случаю приносилась в жертву человеческая жертва, просто нет никаких доказательств. Действительно, нет ни малейшего следа человеческих жертвоприношений в Риме до тех пор, пока *ius divinum* был высшим религиозным законом государства; во всей римской литературе времен Республики почти ничего подобного не упоминается;²¹⁴ И только когда мы приходим к эпохе, когда вкус к кровопролитию поощрялся представлениями в амфитеатре и когда на нас надвигались

кроважидные религии Востока, мы слышим о человеческих жертвоприношениях, и то только от христианских писателей, которые, естественно, хватались за все, что попадалось под руку, чтобы выставить язычество на посмешище, не вникая ни в истину, ни в историю предполагаемой практики.²¹⁵

Таким образом, можно считать весьма вероятным, что те, кто составлял календарь, имели намерение исключить из государственного ритуала, насколько это было возможно, все, что относится к варварству и магии. Для религиозных целей народа, занятого сельским хозяйством и войной и уже начавшего развивать некоторые представления о законе и порядке, не требовалось никаких религиозных обрядов, кроме тех, которые служили бы, в рамках приличия и порядка, для умилоствления божеств, связанных с оплодотворением человека, животных и урожая, а также с безопасностью и эффективностью хозяина в его борьбе с врагами города. Римский народ рос в своей городской жизни, как и в жизни семьи, в сдержанности, достоинстве и порядке, уверенный в том, что религиозные власти разработали для него курс *cura* и *caerimonia*, сам по себе достойный и величественный, хотя и бездушный.

Естественно, нам хотелось бы узнать что-нибудь об этих властях, которые таким образом поставили религию государства на сравнительно высокий уровень ритуальной благопристойности, если не богословской тонкости. Сами римляне приписывают эту работу царю-жрецу Нуме Помпилию, и, вероятно, их инстинкт был верен. Имена мало что значат в таких вопросах; но в универсальной римской традиции о великом религиозном законодателе, несомненно, есть что-то от традиции, что он был сабином, представителем общины на Квиринале, которая была воплощена в римском городе до составления календаря, и из крепкой, серьезной породы центральной Италии, которая сохранила свою добродетель дольше, чем любой другой итальянский народ.²¹⁶ Мы остаемся в полном неведении относительно всего этого, если только не доверяем традиционным верованиям самих римлян. Но есть один момент, по которому я хотел бы высказать предположение - новое, насколько мне известно. Говорят, что Нума был первым Фламеном Диалисом; но это абсолютно невозможно, поскольку древние табу на это жречество не позволили бы ему стать верховным законодателем. Очевидно, этот Фламен, который с трудом покидал свой дом, мог никогда не выезжать из города и был на каждом шагу огражден ограничениями на свою деятельность, был выжившим из тех королей-магов, которые вызывают дождь и делают другие полезные вещи, но теряют свою власть, если подвергаются определенным случайностям; число возможных случайностей увеличивается, пока несчастный обладатель власти не становится бессильным в силу столь заботливого ухода за ним.²¹⁷ Жрец Юпитера и его табу, несомненно, переносят нас в далекую смутную историю первобытного Лациума. К тому времени, когда на Тибре был основан вечный город, он, должно быть, уже практически вышел из употребления. Я предполагаю, что в римской религиозной системе он является представителем другой, более примитивной системы, существовавшей в Лациуме, вероятно, в Альбе, где Юпитеру поклонялись на горе с незапамятных времен. Когда силы Лациума были сосредоточены в лучшей стратегической точке на Тибре, жрец Юпитера был перенесен в новый город, потому что он был слишком "ценен", чтобы его оставить, хотя и был тогда реликтом древности. Там он стал тем, кем был на протяжении всей римской истории, - практически бесполезным персонажем, о котором сложились определенные священные традиции, но поставленным в полное подчинение новому законному и религиозному царю, а затем и Pontifex maximus.²¹⁸

Если в этом есть доля правды - а я считаю это законным выводом из правового положения этого Фламена и его постоянного состояния табу, - то, как мне кажется, мы можем наблюдать большие религиозные перемены в эпоху "календаря Нумы". Вдохновленный новыми идеями о долге и судьбе нового города четырех областей, царь-жрец, несомненно, с помощью и советом совета, в соответствии с истинно римской модой, навсегда покончил с правлением старого царя-мага, но сохранил царя-мага как существо, все еще способное творить чудеса в глазах народа. Как религиозное право вытеснило магию в государственном ритуале, так и новые короли, с их коллегиями законных жрецов, понтификов и авгуров, нейтрализовали и постепенно уничтожили престиж этого убогого пережитка эпохи варварства.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ V.

185 Kornemann, *op. cit.* p. 87; Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 230 foll.; Mommsen, *Staatsrecht*, iii. p. 790, note 1. О празднике Септимония: Varro, *L.L.* vi. 24; Plutarch, *Quaest. Rom.* 69; Fowler, *R.F.* p. 265 foll. Этот праздник не фигурирует в календаре, поскольку не является "feriae populi, sed montanorum modo" (Varro, *l.c.*). Интересные замечания о связи между сельскохозяйственной жизнью и возникновением городов содержатся в книге фон Йеринга "Эволюция арийцев" (англ. перев.), стр. 86 и далее, с особым упором на Рим.

186 Фон Дун в *J.H.S.* xvi. 126 и далее. Последние исследования (Korte в Pauly-Wissowa, s.v. "Etrusker", p. 747) заключают, что прибытие этрусков на западное побережье Италии не может быть с уверенностью отнесено ранее восьмого века.

187 Хюльзен-Иордан, *Rom. Topogr.* iii. 153. В краткой, но мастерской статье в публикациях Американской школы в Риме, 1908, с. 173 и далее, Дж. Б. Картер рассматривает всю проблему помория и досервийского города.

188 Wissowa, *R.K.* p. 27.

189 В *C.I.L.* i.², p. 297 foll. См. *R.F.* p. 14 foll.

190 См. "Фасты" в *R.F.* p. 21 foll.; или в Wissowa, *R.K.*, в конце книги.

191 *R.F.* p. 38 foll. Статья Мариндина "Салии", *Dict. of Antiqq.*, очень полезна и разумна. Мало сомнений в том, что одежда и доспехи салийцев представляли собой одежду и доспехи примитивного латинского воина, призванного отпугивать злых духов и врагов, и что их танцы в процессиях преследовали именно такую цель. Примечательно, что существовало две гильдии или коллегии, принадлежавшие соответственно Палатину и Квириналу; они также встречаются в Тибуре, Альбе, Ланувии и других латинских городах.

192 Или 15-е (иды), согласно предположению Виссова; см. *R.F.* p. 44 и *R.K.* p. 131. Почти невероятно, что первоначально это должно было произойти в четный день, вопреки универсальному правилу Фастов.

193 Дальнейшее рассмотрение этого так называемого очищения см. ниже, с. 212 и далее.

194 *R.K.* p. 131.

195 См. ниже, с. 217.

196 *R.K.* p. 131.

197 *Popular Religion and Folklore of India*, ii. 51. О сакральности числа три и кратных ему чисел см. Diels, *Sibyllinische Blätter*, p. 40 и далее; но он слишком ограничивает его хтоническим религиозным ритуалом. См. также H. Usener, "Dreizahl", в *Rheinisches Museum*, том 58, стр. 1 и

далее, 161 и далее, и 321 и далее. Краткое изложение результатов этих работ содержится в "Мифологической литературе" Группе, 1898-1905, стр. 360 и далее. Я могу также сослаться на очень интересную работу моего друга профессора Гуди "Трихотомия в римском праве" (Оксфорд, 1910), p. 8 foll.

198 Фон Домашевский в *Archiv* за 1907 год, p. 333 foll. Рассуждения ученого автора часто основаны на гипотезах о значении праздников или богов, связанных с ними, а его идеи относительно сельскохозяйственных особенностей месяцев июль, август, декабрь кажутся мне сомнительными; но эта работа - одна из тех, с которыми должны считаться все изучающие календарь.

199 Marquardt, *Privatleben*, pp. 459 и 569 foll.

200 О праздниках, упомянутых в следующих параграфах, см. *R.F.*, s.v., и Wissowa, *R.K.*, раздел 63.

201 "Святой Георгий и Парилия", в *Revue des études ethnographiques et sociologiques* за янв. 1908 г. Своим знакомством с этим замечательным исследованием я обязан любезности его автора.

202 Frazer, *G.B.* ii. 318 foll.

203 Варро, *L.L.* v. 64, говорит: "Ab satu dictus Saturnus". А у Августина (*Civ. Dei*, vi. 8) он цитируется как придерживающийся мнения "quod pertineat Saturnus ad semina, quae in terram de qua oriuntur iterum recidunt." Вероятно, он был нуменом посева (Saeturnus), а поскольку его праздник наступает после окончания сева, мы можем предположить, что он был нуменом как посеянного, так и не посеянного семени. В статье "Saturnus" в "Лексиконе" Рошера, которая появилась после написания вышеприведенной заметки, Виссова условно принимает этимологию Варро.

204 Festus, p. 245a, "Publica sacra quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curiis, sacellis." См. статью "Sacra" в *Dict. of Antiqq.* ii. 577.

205 "Рутин - единственная защита народа при совершенной автократии" (*Избранные уставы*, Введение, с. 19).

206 Летописцы считали, что публикация впервые состоялась в 304 году до н. э.: Livy ix. 46. Моммзен (*Chronologie*, p. 31) считал возможным, что это уже было сделано децемвирами в одной из двух последних XII таблиц, но снова отозвано. Таблиц, но снова изъято. Цель сохранения фастов в тайне заключалась, конечно, в том, чтобы контролировать время, доступное для юридических и политических дел.

207 Этот абзац сокращен из статьи автора в *Hibbert Journal* за 1907 год, p. 848.

208 См. "Антропология и классика" (Оксфорд, 1908), с. 44.

209 *R.F.* p. 241 foll.

210 Виссова считает, что она датируется третьим веком до н.э.: Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, s.v. "Argei". Я попытался опровергнуть это мнение в "Классическом обозрении" за 1902 г., с. 115 и далее, а д-р Виссова подверг критике мою критику в своих "Gesammelte Abhandlungen", с. 222. Этот вопрос подробно рассматривается в *R.F.* p. 111 foll. См. ниже, p. 321 и далее.

211 Это не совсем то мнение, которое было высказано в *R.F.* p. 315 и далее, где я был склонен принять мнение Маннхардта о том, что смех символизирует возвращение к жизни после

жертвенной смерти. Теперь я склонен считать его параллельным экстазу питонессы и других вдохновенных жрецов, или дрожи и конвульсиям, которые обозначают, что человеком "овладевает" бог или дух. См. Джевонс, *Введение*, с. 174. Мнение Маннхардта, однако, кажется, получает поддержку от описания Павсанием испытания, которому он сам подвергся в пещере Трофония, после чего снова смог смеяться: Paus. ix. 39. См. также Miss Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 580. Deubner in *Archiv*, 1910, p. 501.

212 R.F. p. 109; Ov. *Fasti*, v. 421 foll. У Овидия речь идет о частном обряде в доме, как и в других случаях, когда он рассказывает о том, что делается частными лицами в дни праздников. Мы не знаем, существовал ли в эти дни какой-либо общественный ритуал. Дальнейшее обсуждение контраста между двумя праздниками мертвых см. ниже, Лекции. XVII. p. 393.

213 G.B. iii. 138 и далее. Попытка связать так называемые сатурналии дунайской армии в III веке н. э. с ранней практикой римских сатурналий кажется мне совершенно неудачной, даже после прочтения статьи профессора Кюмона в *Revue de philologie*, 1897, p. 133 foll. Я полагаю, что Кюмон сейчас признает, что Сатурн, которого принесли в жертву на Дунае, как описано в "Мученичестве святого Дасия", должен был быть восточного происхождения, и что солдаты, которых это касалось, ни в коем случае не были римлянами или итальянцами. Об эллинизации сатурналий см. Виссову в "Лексиконе" Рошера, s.v. "Saturnus", p. 432. Виссова, замечу, не верит в точность рассказа о "Мученичестве".

214 Ничто, то есть в регулярном ритуале римского государства - за исключением убийства преступника, который был *принесен в жертву* богу, - не может считаться таковым; и единственный пример такого рода, который можно привести, - это две пары галльских и греческих мужчин и женщин, которые во время второй Пунической войны и после нее были заживо похоронены, как было сказано, на форуме Боария. Wissowa, R.K. p. 355 и примечания. Я вернусь к этому в Лекции XIV.

215 Самое раннее упоминание о заклании жертвы (*bestiaris*) Юпитеру содержится у Минуция Феликса, *Octav.* 22 и 30, т. е. в конце II века н. э. или даже позже. Ср. Tertull. *Apol.* 9, Lactantius i. 21. Я не иду так далеко, чтобы сказать вместе с Виссовой (p. 109, прим. 3), что эта история - "ganz gewiss apokryph", но я считаю ее просто случаем вырождения под влиянием амфитеатра и ориентализма.

216 О Нуме см. Schwegler, *Rom. Gesch.* i. 551 и далее.

217 См. последнее изложение этой темы у д-ра Фрейзера в его "*Лекциях по ранней истории царской власти*", главы iii.-v. Идея профессора Риджуэя о том, что Flamen Dialis был на самом деле нуманнским учреждением, конечно же, просто невозможна, и аргументы, которые он на ней основывает, падают в прах. Овидий, вероятно отражая Варро, говорит о Flamen Dialis как о принадлежащем к пеласгийской религии, что, по крайней мере, означает, что он знал о чрезвычайной древности этой должности; *Fasti*, ii. 281. Д-р Дёллингер (*The Gentile and the Jew*, vol. ii. p. 72) со свойственной ему проникательностью склонен видеть в этого Фламена "руины более древней системы церемониальных таинств".

218 Он становился *sui iuris* (Gaius i. 130), как только его выбирал или брал (*captus*) максимальный понтифик; но он подчинялся власти магистра, как и все остальные фламинги и весталки. См. Wissowa, R.K. p. 438; Tac. *Ann.* iv. 16.

ЛЕКЦИЯ VI

БОЖЕСТВЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ ПОКЛОНЕНИЯ

Теперь мы должны обратить внимание на самую сложную часть нашего предмета - представления ранних римлян о "Силе, проявляющейся во вселенной". В своей первой лекции я в общих чертах указал на трудности, которые преследуют нас на протяжении всего нашего исследования; ни в одной части оно не является столь непреодолимым, как в этой. Нас подводит материал, потому что не существует современной литературы; потому что римляне не были мыслящим народом и, вероятно, мало думали о божественных существах, которых они умиловали; и еще потому, что сравнительная религия, как ее называют, не представляет особой ценности для такого исследования. Мы должны попытаться избавиться от своих собственных представлений о Боге или богах, держать свой разум свободным от греческих идей и мифологии и, фактически, воздерживаться от привлечения идей любых других народов к этому вопросу, пока мы не будем уверены, что у нас есть какое-то понимание тех римских идей, с которыми мы соблазняемся их сравнить. Первая обязанность изучающего любую религиозную систему - изучать эту религию саму по себе. Как отметил М. С. Рейнах в своем выступлении на Конгрессе по истории религий в Оксфорде, настало время обратить внимание не только на сходства, но и на различия, а это возможно только при добросовестном использовании тех материалов, которые доступны для изучения каждой конкретной религии.

В случае с древнейшим Римом единственными доступными материалами являются (1) календарь, который я объяснял в прошлой лекции и который дает нам названия праздников религиозного года; (2) имена божеств, связанных с этими праздниками, насколько мы знаем их из более поздних дополнений к календарю, из римской литературы и из свидетельств, главным образом эпиграфических, об именах божеств у родственных италийских народов; (3) фрагменты информации, сейчас самым тщательным образом собранные и просеянные, о том, что римляне делали в поклонении своим божествам. Названия и порядок проведения праздников, имена самих божеств, культ, или детали поклонения, включая жречество и святые места, - вот единственные реальные материалы, которыми мы обладаем, и наши единственные надежные путеводители. Доверять легендам смертельно опасно, потому что такие легенды, какие существовали в Италии, никогда не записывались, пока греки не обратили на них внимание, раскрасив их собственной фантазией и воспоминаниями о своей собственной мифологии. Например, ни один здравомыслящий исследователь не стал бы сейчас использовать знаменитую историю, рассказанную Овидием и Плутархом о беседе Нумы с Юпитером и о том, как он ловко обманул бога, в качестве иллюстрации представлений римлян о божественном; мы знаем, что она восходит к величайшему лжецу среди всех римских анналистов,²¹⁹ что она была частично заимствована из греческой истории, а частично придумана для объяснения определенного ритуала, *procuratio fulminis*. Даже к тому, что делалось в культе, нужно относиться со знанием дела и осторожностью. Доктор Фрейзер придерживается теории, что римские цари олицетворяли Юпитера, и использует в качестве доказательства тот факт, что во время триумфа триумфатор был одет по моде статуи бога в Капитолийском храме, с лицом, покрасневшим *от сурика*: забывая, что храм, его культ и статуя относятся к самому концу периода царствования и были делом рук этрусского монарха, что почти не вызывает сомнений. Возможно, в его теории есть доля истины, но это не тот способ, которым можно ее доказать; это не тот способ, которым можно прийти к истинному пониманию римских религиозных идей.

Что знали древние римляне о природе объектов своего поклонения? Всякая религия в своем развитии представляет собой процесс обретения таких знаний: если она не продвигается

вперед, то обречена. Именно потому, что евреи так замечательно продвигались по этому пути, несмотря на формализм и отступления, они были избраны, чтобы породить Учителя, чья жизнь и учение раскрывали волю и природу Его Отца для вечного блага человечества. Страх Господень - несовершенное знание, это лишь начало мудрости; но в таком еврее, как святой Павел, он мог стать совершенным знанием Его воли. Может показаться абсурдной мысль о том, что две религии - иудейская и римская - существуют рядом; но абсурд исчезает, когда мы начинаем понимать скромные истоки иудейской религии, которые уже обнажили научные исследования. Знание о Силе, проявляющейся во Вселенной, открыто для всех народов, и лишь немногие добились в нем значительных успехов, помимо иудеев. Римляне не принадлежали к их числу, во всяком случае, на всех поздних этапах своей истории; но мы должны спросить, как далеко они продвинулись в этом процессе, а позже еще раз спросить, почему они не смогли продвинуться дальше.²²⁰

Мы видели, как один большой шаг вперед в достижении этого знания был сделан в религии домашнего хозяйства, когда дом стал своего рода храмом, являясь жилищем как божественных, так и человеческих существ, и когда возделываемая земля была отделена священной границей от горы или леса за ней, с их дикими и неизвестными духовными обитателями. Однако ни в доме, ни на земле мы не встретили ничего, что можно было бы правильно назвать богом, если только мы можем использовать это слово в значении личности, а также имени, причем личности, совершенно отличной от объекта, в котором она обитает. Веста кажется огнем, Пенаты - магазином, или, по крайней мере, духами, неотличимыми от вещества, составляющего магазин. Но поскольку фермер знал, как служить этим духам и обращаться к ним, рассматривая их как друзей и сожителей своего жилища, мы можем зайти так далеко, что предположим, что они несколько продвинулись в своей карьере духов и могли бы, возможно, развиваться в силы более определенного рода, если не в богов, *real dei*, понимаемых как личности.²²¹ Другими словами - поскольку лучше придерживаться, насколько это возможно, субъективного или психологического аспекта, - римлянин мог бы лучше осознать Силу, если бы стал думать о своих безымянных духах как о божествах, которые работают на его благо, если их правильно умиловить. В календаре и других источниках, о которых я уже упоминал, есть некоторые признаки того, что такой процесс происходил еще до возникновения государства; и несомненно, что к тому времени все поле божественной деятельности значительно расширилось, как и следовало ожидать от расширения сферы человеческого опыта и деятельности.

Божества, изначально принадлежавшие городу четырех областей, то есть городу календаря Нумы, были известны римским антикварам как *di indigetes*, в отличие от *di novensiles* или привозных божеств, с которыми в настоящее время мы не имеем ничего общего. На основе календаря и названий древнейших жреческих родов, связанных с определенными культами, рексов и фламиниев, Виссова (*R.K.* p. 16) составила список этих *ди индигетов*, который можно принять без каких-либо дополнительных оговорок, которые он сам к нему прилагает. Их тридцать три, но в двух случаях мы имеем группы, а не отдельных людей, а именно Ларесов и Лемуров: множественность Ларесов (*compitales*) мы уже объяснили, а Лемуров, призраков ушедших предков, мы также можем пока оставить без внимания. Другие слишком неясны, чтобы помочь нам, например, Карна, Анжерона, Фуррина, Нептун, Вольтурн,²²² за исключением того, что сама их неясность и забвение, в которое они и их культы впали в более поздние времена, являются доказательством того, что они не считались живыми личными божествами. Есть и другие, чьи имена навеяны определенными праздниками - Терминус, Фонс, Робигус, - которые, похоже, просто пережили анимистический период - духи, присущие межевому камню, весне или росе, и неспособные к дальнейшему развитию в новых условиях городской жизни. Фавн, сельское полубожество, возможно,

представляющее группу таких существ, появляется в списке как божество Луперкалий; но в этом вопросе я не могу согласиться с Виссовой и большинством современных авторитетов.²²³

При дальнейшем изучении списка нас поражает прилагательный характер многих имен - Нептунус, Портунус, Квиринус, Сатурнус, Вулканус, Вольтурнус: это не имена собственные, но они явно выражают некий характер или функцию, выполняемую силой или *нуменом*, которому дано имя. Saturnus - самый знакомый пример; это слово указывает не на личность, а скорее на сферу деятельности (независимо от того, относим ли мы это имя к посеву или к созреванию семян в почве), в которой помогает определенный *нумен*. Сатурн, Вулкан, Нептун действительно отождествлялись впоследствии с греческими богами зрелой политеистической системы и, таким образом, стали для нас вполне привычными, слишком привычными для правильного понимания ранних римских идей. Естественно было бы ожидать, что отождествление Сатурна с Кроносом, Нептуна с Посейдоном даст нам какой-то ключ к первоначальному римскому представлению о *нумене*, таким образом, грецизированном, но это не так. Возможно, Нептун имел какое-то отношение к воде, дождю или источникам, но у нас нет реальных доказательств этого, и невозможно сказать, почему Сатурн стал Кроносом.²²⁴ Единственный определенный результат, который мы можем извлечь из изучения этих прилагательных, заключается в том, что они представляют собой переход между анимизмом и политеизмом, переход, точно выраженный одним словом *numen*.

Нумен - настолько важное слово в римской религии, что необходимо совершенно четко определить, что под ним подразумевалось. Оно должно быть образовано от *nuere*, как *flumen* от *fluere*, с чувством активности, присущим глаголу. Как *flumen* - это то, что активно течет, так *numen* - это то, что активно делает все, что мы понимаем под словом *nuere*; и, насколько мы можем определить, это было проявление воли. *Adnuere* - это согласиться, дать свою добрую волю какому-либо действию, которое предлагается или совершается, и это слово часто используется в отношении Юпитера в "*Энеиде*". Таким образом, *Nuere* должно выражать простое проявление силы воли, а *numen* - существо, осуществляющее ее. Со временем его стали использовать для обозначения воли бога, отличной от его самого, как в четвертой "*Энеиде*" (269)-

ipse deum tibi me claro demittit Olympo regnator, caelum ac terras qui numine torquet.

Или в четвертой *Эклоге* (47)-

concordes stabili fatorum numine Parcae,

где Сервий объясняет это как "potestate, divinatione, ac maiestate". Но, несомненно, это употребление - продукт литературной эпохи, и первоначально слово обозначало само существо, осуществляющее волю - смысл, знакомый нам по начальным строкам "*Энеиды*" ("quo numine laeso") и по бесчисленным другим отрывкам. Таким образом, фон Домашевский в своем сборнике (стр. 157), несомненно, прав, определяя *нумен* как существо, обладающее волей - "ein wollendes Wesen"; хотя его рассказ о его развитии и о том, как в свою очередь он может породить *deus*, может быть подвергнут критике.

Таким образом, это слово говорит о том, что римские божественные существа были функциональными духами, наделенными силой воли, а их функции обозначались именами прилагательными. Собственных имен у них, как правило, не было, но под влиянием жречества они получают культовые титулы, которые со временем, возможно, приобретут определенность субстантивных имен. Это действительно вряд ли могло быть так в сознании

обычного римлянина даже в более поздний период; и вполне возможно, что если бы умный греческий путешественник шестого века до н. э. рассказал о богах Рима,²²⁵ он бы сказал, как Страбон сказал об иберийском народе во времена Августа, что у них нет богов, или они поклоняются богам без имен. Но имя, даже как культовый титул, имеет огромное значение для превращения духа в божество, и в большинстве случаев, во всяком случае в Риме, это было делом чиновников, государственного жречества, а не народа. Правильное обращение к божеству представляло немалую трудность: как можно было узнать, как бы он хотел, чтобы к нему обращались? Сервий рассказывает, что понтифики обращались так даже к самому Юпитеру: "*Iupiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris*". С другой стороны, в том же комментарии он говорит нам, что "*iure pontificio cautum est, ne suis nominibus di Romani appellarentur, ne exaugurari possent*", *то есть* чтобы их не выманили из города враги. Последнее утверждение кажется мне сомнительным,²²⁶ но оно служит иллюстрацией нервозности по поводу божественных имен, в которой нет никаких сомнений. Мы точно знаем, что эти религиозные юристы, понтифики, были очень заняты составлением списков имен, под которыми следует обращаться к *нумине*, - оформлением ритуала молитвы, как мы увидим в другой лекции; и это, должно быть, стало для них одно время почти безумием, если судить по сохранившимся в их книгах спискам *Indigitamenta*, к которым Варро имел доступ и которые были скопированы с него Святым Августином.²²⁷ Но в конце концов, чтобы превратить римского нумена в полноценное личное божество, нужен был стимул, данный фактическим контактом с политеистической системой: понтифики могли довести этот процесс до конца, но они никогда не смогли бы завершить его сами, без помощи греков.

Одно божество, кажется, стоит особняком в этом списке - Теллус или Терра Матер, Мать-Земля.²²⁸ Мы подходим непосредственно к великому божеству неба, и естественно ожидать, что земледельческий народ будет сильно озабочен ею, которая является его аналогом среди стольких народов. Она не дает своего имени ни одному из праздников календаря; но на одном из них, Фордикидии в апреле, в то время, когда земля наполнена таинственной силой, и когда праздники носят специфически сельскохозяйственный характер, у нее есть своя особая жертва - беременная корова, чей молодняк вырывается из ее чрева, сжигается *Virgo vestalis maxima*, и их пепел используется в некоторых мистических обрядах, *например*, на Парилии, которая следовала 21 числа.²²⁹ Похоже, что у нее была своя функция и в человеческой жизни, но об этом мы остаемся в полном неведении, несмотря на попытки Дитериха прояснить это в его "*Mutter Erde*".²³⁰ Играла ли она какую-то роль при рождении ребенка, мы точно сказать не можем; но в браке, без сомнения, она изначально была объектом поклонения, хотя в более поздние времена она уступила место Церере и Юноне.²³¹ А поскольку при смерти тело клали в ее объятия, мы не удивляемся, что и здесь она занимает видное место: она была домом для мертвых, похороненных или сожженных, и для всей массы манов. Мы увидим, как римский полководец мог посвятить Теллусу и Манам себя и всю армию противника; интересно, что в аналогичной формуле *devotio* более позднего времени Теллус сочетается с Юпитером: оратор касается земли, когда упоминает ее имя, и воздевает руки к небу, когда называет бога.²³² Очень любопытен также обряд *porca praecidanea*, который в исторические времена приносили в жертву Церере, а также Теллусу непосредственно перед сбором урожая; если человек вольно или невольно упускал возможность совершить надлежащие обряды (*iusta facere*) над своими умершими, он был обязан совершить это приношение, чтобы в результате пренебрежения сила земли не дала ему хорошего урожая.²³³ Изначально, не приходится сомневаться, в этом участвовал только Теллус; но Церера, которая во все времена представляла скорее созревающую и созревшую кукурузу, чем семя в лоне земли, постепенно заняла место рядом с ней, и укоренилась идея, что жертвоприношение было связано скорее с урожаем, чем с манами.²³⁴ Когда Катон написал свою книгу о сельском хозяйстве, он включил в нее правильную формулу этого

жертвоприношения, не указав при этом, что Теллус или Маны принимали в нем какое-либо участие.²³⁵ Теллус не был божеством, чья жизнь была бы энергичной в оживленном городе-государстве, которому суждено было постепенно утратить свое сельскохозяйственное мировоззрение; там поставка зерна, откуда бы оно ни поступало, была гораздо более важным делом, чем процесс его производства, и вполне естественно, что Церера и ее апрельский праздник стали более популярными, чем Теллус и ее Фордикидия, и что Цереалии в конце концов превратились в *луды*, длившиеся не менее восьми дней. Тем не менее, Теллус сохранился в таких формах, как *devotio*; и даже во времена Империи мы находим ее в виде Терры на надгробных памятниках, *например*

ereptam viro et matri mater me Terra recepit,

или

terra mater rerum quod dedit ipsa teget.

И есть любопытная история, подмеченная Виссой и Дитерихом после него, о том, что после смерти Тиберия плебс кричал не только "Tiberius in Tiberim", но и "Terram matrem deosque Manes", чтобы его жребий оказался среди *impii* под землей.²³⁶

До сих пор мы не встретили ничего, что позволило бы предположить, что римское представление о божественности вышло далеко за пределы анимизма; мы не нашли практически никаких следов личных божеств политеистического толка. Однако сейчас нам предстоит рассмотреть один важный факт, который имеет некоторое отношение к этой сложной теме. Некоторые из *нуминов* календаря имели специальных жрецов, связанных с их культом; *например*, среди тех, кого я уже упоминал, Volcanus, Furrina, Portunus и Voltumnus, к которым мы можем теперь добавить Pales, Flora, Carmenta, Pomona и совершенно неизвестное божество Falacer. У всех этих девяти богов были пламенники, слово, которое обычно происходит от *flare*, *то есть* они разжигали жертвенный огонь.²³⁷ Жрецы-жертвенники, несомненно, всегда были жрецами, каждый из которых ограничивался жертвенными обрядами определенного культа, если только не был уполномочен религиозным законом совершать обряды другого божества, чье имя он не носил и не имел, подобно Робигусу, собственного жреца.²³⁸ Мы не располагаем определенными доказательствами того, что все эти фламиниумы имели глубокую древность; но те, что были прикреплены к божествам календаря, вероятно, были более раннего происхождения, чем этот документ, и поскольку у нас нет записей о создании нового фламиниума в исторические времена до эпохи поклонения Цезарю, справедливо заключить, что другие, которые я упомянул, были не моложе.

Какое отношение этот факт имеет к вопросу о том, как ранние римляне представляли себе объекты своего поклонения? Конечно, во всем мире, даже среди самых низких фетишистских и анимистических народов, существуют так называемые жрецы, которые осуществляют власть над различными видами духов с помощью мощных чар и заклинаний; их скорее следует называть волшебниками, знахарями, магами и так далее.²³⁹ Но фламинги, как мы их знаем, таковыми не являлись; это были должностные лица государства, на которых возлагалось исполнение определенных ритуальных обязанностей, в частности, жертвоприношений, а значит, как можно предположить из общеримской практики, насколько она нам известна, и молитв. Если они не сами закалывали жертвы - а в исторические времена это делал помощник, - то руководили всем процессом и отвечали за его правильное исполнение.²⁴⁰ Связано ли существование таких жрецов с развитием идеи божества из нумена или духа? Каково влияние жреца, приносящего жертву, на божество, которому он служит? На этот последний вопрос нелегко найти готовый ответ; история

жречества, а также моральных и интеллектуальных результатов этого института еще не написана. Даже доктор Вестермарк в своем недавно опубликованном большом труде о развитии моральных идей мало что может сказать об этом. Дело значительно осложняется тем несомненным фактом, что у многих народов, возможно, в некоторой степени даже у латинян, самые ранние настоящие жрецы имели тенденцию олицетворять божество, сами считались божеством или в некотором смысле божественными.²⁴¹ Но в отношении римских жрецов мы можем, как мне кажется, зайти по крайней мере так далеко. Если дух был назван и локализован как дружественное существо в определенном месте в стенах города, которое отдано ему во владение и где он имеет свою *ару*; если ритуал, совершаемый в этом месте, изложен в определенных деталях и проводится человеком, назначенным для этой цели главой общины с торжественной церемонией; тогда дух, до сих пор лишь смутно представляемый, должен со временем стать индивидуализированным. Священническое, если не народное представление о нем закрепилось; теперь нет вопроса, кто он и как его следует называть; "*quis deus incertum est*"²⁴² больше не может быть сказано о нем. Когда-то он был снабжен пламенем и упорядоченным культом жертвоприношений и молитв, я полагаю, что теперь в нем была заложена возможность превратиться в лично задуманного божества, если ему представится случай.²⁴³ Некоторые получили этот шанс, другие - нет; Вулканус, например, стал богом по образцу греческого Гефеста, а Вольтурнус остался нуменом и не достиг дальнейшего прогресса, хотя, несомненно, был готов "принять" эпидемию грецизма, когда она наступит. Я не утверждаю, что он или любой другой нумен стал лучше от этой перемены. Но я не должен сейчас продолжать рассказ об этой странной двойной судьбе старых римских божеств; возможно, я сказал достаточно, чтобы показать, что городская жизнь, с ее жречеством и упорядоченным ритуалом, оказывала заметное влияние на божеств, которые были в нее допущены.

Среди этих божеств было четыре, о которых я до сих пор ничего не сказал, хотя они являются самыми известными из всех божественных обитателей Рима. Я уже упоминал о девяти фламيناх; всего их было двенадцать, и кроме них в исторические времена существовал жрец, известный как *rex sacrorum*, республиканский преемник некоторых религиозных функций гражданского короля. Этот *rex* и три *flamines maiores*, названные так в отличие от остальных девяти, были особо связаны с культами Януса, Юпитера (*Flamen Dialis*), Марса (*Flamen Martialis*) и Квирина (*Flamen Quirinalis*). Я отделил эти божества от других, уже упомянутых, не только потому, что их жрецы стоят особняком от остальных, но и потому, что они сами, по-видимому, с самого начала были более настоящими богами (*dei*); Квирин - единственный, кто имеет имя прилагательное. Двое из них, Юпитер и Марс, на протяжении всей римской истории сохраняли реальное значение для государства, и в Юпитере были, по крайней мере, некоторые зародыши возможного развития в божество, способное влиять на поведение и принуждать к соблюдению морали. О Янусе этого сказать нельзя; и поскольку он исторически наименее важен из всех четырех, я начну с того, что скажу о нем несколько слов только как о загадке и курьезе.

Янус, с тех пор как он перестал быть понятным божеством, стал предметом спекуляций; это произошло задолго до того, как римская религия прекратила свое существование. В прошлом веке до н. э. философские писатели о богах ухватились за него, и Варро рассказывает, что одни представляли его как небо, другие - как вселенную (*mundus*).²⁴⁴ Овидий забавлялся этой неопределенностью философов и в первой книге своих "*Фастов*" "допрашивал" бога, ответы которого, к сожалению, не представляют для нас особой ценности.²⁴⁵ В разные времена и в разных руках Януса называли богом солнца, богом неба, богом года, богом ветра; а теперь кембриджская школа спекулянтов, чьей образованности я во многом обязан, утверждает, что он - бог дуба, спутник Дианы, Юпитер аборигенов

Лациума и так далее.²⁴⁶ К счастью, мы уже давно оставили позади эпоху, когда считалось необходимым превращать греческих и римских богов в олицетворения природных явлений и пытаться объяснить все их атрибуты по одному принципу; но мои ученые друзья в Кембридже в последнее время проявляют тенденцию возвращаться к не менее опасным методам; они, например, стремятся к этимологическим доказательствам, которые в случае божеств почти наверняка будут вводить в заблуждение, если только они не являются абсолютно точными и не подкреплены историей имени. К счастью, с Янусом дело обстоит иначе; его этимология - предмет спора,²⁴⁷ и поэтому он открыт и всегда будет открыт для дознавателя, который охотится за запахом и больше озабочен тем, чтобы доказать свою точку зрения, чем тем, чтобы узнать, что ранние римляне действительно думали о боге. В этой лекции я скромно пытаюсь сделать последнее, и поэтому могу оставить этимологию с мифологией и философией более поздней эпохи и ограничиться теми фактами культа Януса, которые совершенно бесспорны. Их можно будет изложить очень кратко.

Первый и главный факт заключается в том, что Янус был первым божеством, к которому обращались во всех молитвах и воззваниях; этому у нас есть множество доказательств, как и тому, что Веста была последней.²⁴⁸ Во-вторых, мы знаем, что он был объектом поклонения в январские календы, а возможно, и в каждый месяц, и что жрец, приносящий жертву, был в этом случае *rex sacrorum*. В-третьих, мы знаем, что у него не было храма до 260 года до н. э., но он был связан со знаменитыми воротами в северо-восточном конце Форума - не воротами в стене, а символическим входом в сердце города, как круглый храм Весты в противоположном конце, с его вечным огнем, был символом общей жизни сообщества. В-четвертых, нам известно несколько культовых названий Януса, среди которых Клузий (или Клузивий) и Патульций, в которых связь с воротами очевидна; Юноний, который, возможно, возник из-за того, что Юноне также поклонялись в Календы; Матутин, который, похоже, является поздней ссылкой на рассвет как открытие или ворота дня, и Квири́н, который также почти наверняка имеет позднее происхождение. Clusius и Patulcius - подлинные старые титулы, если правильно интерпретировать текст салийского гимна; так же как и другой, Curiatius, поскольку он использовался только в отношении бога, проживающего в древних воротах возле Субуры, называемых *tigillum sororium*.²⁴⁹ Это все наиболее важные факты, на которые мы можем опираться; двуглавый Янус на самых ранних римских статуях имеет неопределенное происхождение, и Виссова, кажется, убедительно показала, что это изображение не было допущено к воротам под названием Janus Geminus до конца республиканского периода.²⁵⁰ Связь этого бога с крепостью на холме за Тибром, которая до сих пор носит его имя, не поддается вполне удовлетворительному объяснению.

Если мы вспомним, что вход в дом и вход в город были важными моментами и причиной постоянного беспокойства для раннего итальянского ума, мы можем естественно заключить, что они были под опекой какого-то конкретного нумена, и что его поклонение было под опекой главы семьи или общины, в случае города, под опекой *рекса*, чьи обязанности такого рода были впоследствии взяты на себя священником, называемым *rex sacrorum*. Тот факт, что слово, обозначающее вход, было *ianus*, подтверждает эту догадку; возможно, Янус был духом, охранявшим вход в реальную стену самого раннего города, но когда город был расширен в эпоху, к которой относится календарь, там, где вы входили на форум со стороны Лация, были установлены символические ворота, отвечающие символическому очагу в *aedes Vestae*, и они очень естественно приняли имя божества, связанного с входами. На форуме, вероятно, существовали еще две *iani*, и это название впоследствии было перенесено в качестве субстантива на подобные объекты в римских колониях, а женская форма, *ianua*, стала использоваться для обычных входов в дома.²⁵¹ Существовал ли когда-либо культ бога у реальных ворот города, мы не знаем; не было его и у символических ворот

Рима, которые ни в коем случае не были храмом. Но идея входа сохранилась в старом духе дверного проема еще долго после реконструкции города, и теперь гех приносит ему жертвы в день входа каждого месяца, и особенно в день входа месяца, носящего его имя и являющегося началом естественного года после зимнего солнцестояния. Это лучший рассказ о первоначальном Янусе,²⁵² божестве простого земледельческого и воинственного народа, без литературы и философии. Но нетрудно понять, что, когда философия и литература наконец пришли к этому народу в подержанной форме, они вполне могли покрыть паутиной историй и домыслов божество, для которого у них больше не было никакого реального применения, которое было лучше всего известно им по загадочному двуглавию на асе и воротах, и которому они не могли найти убедительной параллели среди богов Греции.

Следующим по порядку обращения к Янусу был Юпитер, а его жрец, Фламен Диалис, был также вторым по рангу, согласно древнему правилу, после *rex sacrorum*. В отличие от Януса, Юпитер (если использовать привычное для Англии написание) во все времена был для римского народа великой силой, которую можно было ценить тем больше, что она была понятна. Никто не сомневался тогда и никто не сомневается сейчас, что он был богом света и неба, *Diovis pater*, или, скорее, возможно, само небо²⁵³ со всеми его проявлениями дождя и грома, благословения и вреда для дел человеческих; общее наследие италийских народов, обитавших и поклонявшихся ему в своих лесах и на своих холмах; и, как мы знаем теперь, также общее наследие всех арийских племен, "европейский бог неба", как проследил г-н А. Б. Кук. А. Б. Кук проследил его путь от Эвксинского моря до Британии.²⁵⁴

Юпитер должен был иметь долгую и важную историю в Лациуме до эпохи римского города-государства; доктор Фрейзер видел это и изложил в своих лекциях о ранней истории королевской власти, хотя основывал свои выводы на доказательствах, большая часть которых не выдерживает внимательного изучения.²⁵⁵ Единственное существенное доказательство этого заключается в уникальном и поистине необычном характере табу, наложенных римским *ius divinum* на его пламя и, в некоторой степени, на жену пламени. Даже если предположить, что некоторые из них могли быть более поздними изобретениями церковной коллегии вроде понтификов (а это вряд ли вероятно), многие из них явно имеют отдаленную древность и могли возникнуть только в те времена, когда магическая сила человека, ответственного за поведение Юпитера, была настолько ценной, что ее приходилось охранять столь любопытными способами. Я уже предположил, что местом раннего первостепенного значения Юпитера и его фламена, в ту эпоху, возможно, какого-то короля, была Альба-Лонга, которая по всеобщей традиции была ведущим городом Лациума до того, как Рим возвысился, и где богу неба поклонялись на его священной горе как религиозному центру Лациума с древнейших времен. Я также предположил, что когда новый воинственный город на Тибре занял место Альбы, культ был перенесен туда, но потерял свою силу в процессе, и что фламен был не более чем выжившим даже в самый примитивный период того, что мы можем назвать на данный момент римской историей. Это можно объяснить тем, что традиции первобытного Рима были гораздо теснее связаны с Марсом, чем с Юпитером. Только после того, как этрусские цари основали великий храм на Капитолии, который просуществовал все последующие эпохи римского владычества, бог неба стал верховным божеством-покровителем своего народа под титулом *Optimus Maximus*, лучшего и величайшего из всех его божеств.

Но Юпитер существовал, и мы знаем некоторые факты его культа, которые дают нам довольно четкое представление о том, что думали о нем римляне доэтрусского периода. В календаре все иды принадлежали ему, были *feriae Iovis*;²⁵⁶ он представляется источником

света, будь то солнце или луна, для которых у римлян не было особого божества; в гимне салийцев к нему обращаются как к Lucetius, дарителю или источнику света. Ему принадлежали праздники винограда, так как для производства вина требовалась помощь солнца и света, и его пламя использовалось в культе по этим случаям.²⁵⁷ Когда дождь был крайне необходим, за помощью к богу неба обращались под культовым названием Элиций, а в качестве Фулгура или Суммануса²⁵⁸ он был силой, посылающей молнии днем и ночью. Идеи, отраженные в римском культе, были общими для всех италийских народов того же происхождения; везде мы находим поклонение ему на вершинах холмов, в лесах из дуба, илекса или бука,²⁵⁹ где между небом и землей не было ничего, кроме любимых им деревьев.

Его древнейший культ в Риме находился на Капитолийском холме, но во все времена совершенно отличался от того, который стал так известен впоследствии; Здесь он был известен как Феретрий, культовый титул, значение которого неясно,²⁶⁰ и здесь, насколько мы можем предположить, должен был находиться древний дуб, считавшийся либо жилищем нумена, либо самим нуменом, на который Ромул, как говорят, повесил *spolia opima*, отнятую у царя Каэнинцев;²⁶¹ здесь мы можем увидеть самые ранние следы триумфальной процессии, которая должна была состояться. Несомненно, *ара* была здесь с самого начала, а затем последовал крошечный храм, всего пятнадцать футов в ширину, как описывает его Дионисий из личного опыта во времена Августа,²⁶² который восстановил его. Здесь не было изображения бога, но в храме хранился *силекс*, вероятно, каменный кельт, который, как считается, был громоотводом;²⁶³ этот камень фетиалии брали с собой в официальные поездки и использовали его в клятве, *per lovem lapidem*, которой они ратифицировали свои договоры. Поскольку римляне считали Юпитера не личным божеством, живущим на небе, как Зевс, а скорее самим небом, они могли думать о нем как об имманентном в этом камне, *Iuppiter lapis*. А использование кремня при заключении договоров предполагает еще один аспект бога, который он так или иначе сохранял на протяжении всей римской истории; именно его санкция призывалась на помощь в моральных и юридических обязательствах, вытекающих из договоров, клятв и контрактов, таких как брачный. Как *Dius Fidius* к нему обращались в общей римской клятве *medius fidius*; как *Farreus* (если это старый культовый титул) он давал свою санкцию на торжественный договор, заключенный в древней форме брака *confarreatio*, где должен был присутствовать его *flamen* и где, по всей вероятности, пирог *far* съедался как своего рода таинство участниками договора.²⁶⁴ Во многом из этого можно увидеть, как нигде больше в римской религии, слабые следы чувства к небесному богу, привнесенного из далекой пастушеской жизни под открытым небом, где ни лес, ни горы не укрывали человека от великого Присутствия;²⁶⁵ и также заманчиво думать, что здесь, даже у латинов, которые научились поклоняться Юпитеру в виде колод и камней в стране своего окончательного поселения, был некоторый шанс развития божества, "творящего праведность".

Третьим и четвертым в порядке обращения были Марс и Квирин, и тот же порядок был характерен для их пламенников. На этих двух жрецов, возможно, распространялись некоторые из табу, ограничивавших *Flamen Dialis*;²⁶⁶ они тоже могли быть в какой-то степени драгоценными и наделенными в утерянный период истории магической силой; но если это так, то память и значение таких ограничений были быстро забыты в городе-государстве, и им рано разрешили занимать гражданские должности, привилегии, которой *Dialis* не достигли до II века до н.э.²⁶⁷ О жертвенных обязанностях Марциала мы ничего не знаем наверняка и не можем получить от него никакой информации о представлениях ранних римлян об их великом божестве Марсе.

Марс - в некотором роде самое интересное из всех римских божеств; но кроме как в качестве привычного бога войны римской истории он остается несколько сомнительной концепцией. Подобно Юпитеру и Янусу, он обрел реальное имя; но об этом имени, которое в различных формах все еще так часто звучит на наших устах, никогда не было дано убедительного отчета. Сравнительная мифология в свое время много занималась им, его сравнивали с Индрой, Аполлоном, Одином и другими. Но, как сказал М. Рейнах, настало время более пристального внимания к различиям; и Марс, кажется, лучше всего стоит сам по себе, как подлинная итальянская религиозная концепция. Его имя встречается по всей древней Италии в различных формах - Маворс, Мамерс, Мармор, а также как *Cerfus Martius* в Игувиуме. Его дикий и воинственный характер, его ассоциация с волком и копьем, кажется, наводят на мысль о борьбе за существование, которая, должно быть, шла среди племен, вытесненных на полуостров с изрезанными горами и густыми лесами, изобилующими волками, которые еще не полностью вымерли там. Независимо от того, можно ли найти его предков в других землях, мы не ошибемся, если предположим, что римский Марс был продуктом жизни и опыта в Италии, и только в Италии.

Отличный общий рассказ о нем содержится в статье Рошера в его "*Лексиконе*", которая, как и статья о Янусе, имеет то преимущество, что является результатом второго тщательного исследования, свободного от соблазнов сравнительного метода. То, что мы точно знаем о его культе в Риме в ранние времена, можно изложить очень кратко. Во-первых, мы имеем поразительный факт, что он вместе с Ларесом занимает видное место в *кармене*, дошедшей до нас в исполнении Арвальских братьев во время люстрации возделанных земель римского города: ²⁶⁸ "Neve luerve Marmor sins incurrere in pleores, satur fu fere Mars!". Естественно, возникает вопрос, какое отношение этот дикий и воинственный дух может иметь к земледелию и урожаю. Но ошибки нет; связь подтверждается тем фактом, что он также является главным объектом призыва в частном *lustratio* фермы, которое Катон сохранил для нас. ²⁶⁹ В каждом случае жертвы одни и те же: быки, овцы и свиньи, самое ценное имущество фермера. Опять же, давайте вспомним, что месяц, носящий его имя, - это месяц не только открытия военного сезона, но и расцвета растительности, и что танцы и пение салийцев в это время, возможно, были призваны, как и подобные представления диких народов, ²⁷⁰ отпугнуть злых демонов от драгоценной возделываемой земли и ее растущих продуктов, и призвать Силу пробудиться к новой жизни. Разгадку этой тайны, возможно, следует искать в культовом названии *Silvanus*, которое мы находим в молитве, изложенной Катонем как надлежащая для защиты скота, когда он находится на летнем пастбище (*in silva*): "Marti Silvano in silva interdus in capita singula boum facito". ²⁷¹ Мы знаем, что богатство ранней Италии состояло в основном из овец и скота; мы знаем, что в теплые месяцы, как и сейчас, их уводили в лес (*saltus*), чтобы покормить; ²⁷² и из этого отрывка Катона мы знаем, что Марс был там. Стоит лишь сделать еще один шаг вперед, если мы предположим, что Марс, как и Сильванус, который, возможно, был ответвлением его собственного существа, для ранних поселенцев никогда не был мирным обитателем фермы или жилища, но духом леса, имеющим большое значение для скотовладельца, и также большое значение во всех обходах границ, которые разделяли лес и возделанную землю. ²⁷³

Но с предположениями я принципиально обхожусь скупой. Настало время обратиться к Марсу города-государства Рима; и сразу же интересно обнаружить, что до эпохи Августа, который ввел новую форму поклонения Марсу, у него не было храма внутри стен, и даже снаружи было только два *фана*, один - алтарь на его собственном поле *Campus Martius*, другой - храм, посвященный в 388 г. до н. э. за *Porta Capena*. "Ему всегда поклонялись за пределами города", - говорит доктор Дж. Б. Картер в своей книге "*Религия Нумы*", - "как богу, которого нужно держать на расстоянии". Не лучше ли сказать, что бог не желал входить в эти

священные границы, окружающие творения человека? Если так рассуждать, то в этом необычном факте можно усмотреть воспоминание о том времени, когда Марс действительно был диким духом "глуши", где можно было встретить волков и врагов человека; возможно, он был в каком-то смысле *hostis*, чужаком, как и многие другие божества, изначально чуждые Риму, которым до второй Пунической войны не разрешалось селиться в священных пределах.²⁷⁴ Однако в одном смысле Марс действительно жил в самом сердце города. В *сакрариуме* или часовне Регия,²⁷⁵ древнем жилище царя, хранились копья и щиты, которые салии несли в своих процессиях в марте и октябре; о том, что божество верило и в него, можно судить по тому факту, если Сервий верно утверждает, что консул, собиравшийся выйти на поле боя, входил в часовню и тряс этими копьями и щитами вместе, говоря: "*Mars vigila*". Я, однако, склонен думать, что эта практика относится к тому времени, когда Марс был более отчетливо признан богом войны, а оружие салийцев считалось скорее символом его деятельности, чем предметом, в котором он был имманентен.²⁷⁶

Таковы основные факты древнейшего культа Марса, и они полностью соответствуют всему, что мы знаем о ранней истории и экономике римского народа - народа, экономически зависимого от сельского хозяйства, и особенно от скотоводства, живущего в поселениях посреди дикой страны и постоянно подвергающегося нападениям врагов, которые могли напасть на их скот и уничтожить их урожай. Я не вижу в нем только божество сельского хозяйства или только бога войны; с моей точки зрения, он - дух диких регионов, где обитают волк и дятел, которые связаны с ним в легендах: дух, который живет на окраинах цивилизации и может с выгодой умиловить как для помощи против врагов за пределами, так и для защиты урожая и скота в границах человеческой деятельности.

Четвертым по количеству обращений был Квиринос, а четвертым по порядку следования - его фламен. Но о Квирине мне нет нужды говорить; в целом существует единое мнение, что он был формой Марса, принадлежавшей общине, поселившейся на холме, который до сих пор носит его имя. Наиболее убедительным доказательством его идентичности с Марсом (хотя идентичность - это, конечно, слишком сильное слово) служит тот известный факт, что в культе Квирина было двенадцать *Salii Collini*, *то есть* принадлежащих к *Collis Quirinalis*, отвечающих двенадцати *Salii Palatini* из культа Марса. "*Quid de ancilibus vestris*", - говорит Камилл в блестящей риторике Ливия, - "*Mars Gradive* (особый культовый титул воинственного Марса), *tuque Quirine pater?*".²⁷⁷ Квирин, конечно, находился в стенах, и римляне, отождествлявшие двух божеств, отмечали этот момент контраста с культом Марса; Сервий пишет: "*Quirinus est Mars qui praeest paci et intra civitatem colitur, nam belli Mars extra civitatem templum habet*". С этим согласуется использование слова *Quirites* в отношении римлян в их гражданском качестве; но, к сожалению, мы совершенно не уверены в этимологии и истории как *Quirites*, так и *Quirinus*.²⁷⁸ А поскольку Квирин так и не стал, подобно Марсу, важным достоянием римского народа, а был быстро затушеван и возродился лишь благодаря легенде позднего происхождения, отождествлявшей его с Ромулом, он не имеет значения для моей темы, и я могу оставить его этимологам и спекулянтам.

Есть еще одно божество, о котором я, естественно, должен был бы что-то сказать; я имею в виду Юнону. Но наше знакомство с Юноной в римской литературе не должно привести к тому, чтобы мы слишком поспешно решили, что она была одной из тех великих *нумин* раннего римского государства, с которыми я только что имел дело. У нее не было специального праздника в календаре;²⁷⁹ свою связь с Календами она разделяла, как мы уже видели, с Янусом. У нее не было своего жреца; несмотря на все утверждения, что *flaminica Dialis* была связана с ее культом, я убежден, что несколько лет назад я был прав,

утверждая, что это ошибка, хотя и естественная.²⁸⁰ Невозможно доказать, что у нее был какой-либо древний храм в городе; ведь самый древний из известных нам, строго говоря, храм Юноны Монеты на Арксе был посвящен только в 344 году до н. э., и мы не знаем, был ли на том же месте более древний алтарь.²⁸¹ Конечно, Рим не был в ранние времена великим центром культа Юноны, как некоторые города по соседству с ним, например, Ланувий, Фалерии и Вейи;²⁸² и постепенное утверждение ее положения как истинно римской богини можно объяснить ее появлением в триасе божеств в Капитолийском храме в конце царского периода, и переносом в Рим Юноны Регины из Вейи еще позже, после разрушения этого города.

Чем же изначально была Юнона для римского религиозного сознания? Нет более сложного вопроса, чем этот, во всей нашей теме; по мере того как мы тщательно исследуем те темные века, она постоянно ставит нас в тупик. Несомненно, она была женским божеством, и мы можем с полным правом сказать о ней "*varium et mutabile semper femina*". Самый необычный факт, который мы знаем о ее культе, заключается в том, что женщины говорили о своей Юноне так же, как мужчины о своем Гении;²⁸³ и ни в коем случае не исключено, что это может быть ключом к первоначальному итальянскому представлению о ней.²⁸⁴ В таком случае мы должны были бы объяснить ее появление в качестве четко определенной богини в стольких латинских городах как антропоморфизацию в результате того проникновения греческих идей в Лаций с юга, о котором мне будет что сказать позже. Такие идеи, когда они достигли Рима, могли породить представление о том, что она была супругой Юпитера, для чего я должен признаться, что не могу найти достаточных доказательств в раннем культе обоих.²⁸⁵ Но на этом я должен оставить ее, поскольку, по правде говоря, она не относится к этой лекции, а чтобы адекватно обсудить ее во всех ее поздних аспектах, потребуется по меньшей мере целая лекция. Последняя немецкая дискуссия о ней заняла шестьдесят плотно напечатанных страниц; и, как бы поучительна она ни была в некоторых отношениях, она пришла к очевидно невозможному выводу, что она была божеством земли.

Последней в порядке обращения, вплоть до последних дней Рима, шла Веста, "единственное женское божество среди высших богов древнейшего государства"²⁸⁶, ибо Юнону вряд ли можно причислить к ним, а Теллус не имела своего особого культа или жречества. Мы уже отмечали Весту как религиозный центр дома, превращающий его в жилище в смысле, почти более ярком, чем тот, в котором мы используем священное слово. На всех этапах развития от дома к городу этот религиозный центр должен был сохраняться, и в Риме исторических времен Веста все еще была там, присущая своему священному огню очага, за которым ухаживали шесть ее девственных жриц и который обновлялся в день римского Нового года (1 марта) примитивным методом трения.²⁸⁷ Весталки, несомненно, представляли незамужних дочерей первобытной латинской семьи, а *penus Vestae*, своего рода Святая Святых римского государства, напоминал *penus* или кладовую сельскохозяйственного дома; этот *penus* очищался 15 июня для принятия первых плодов урожая, а затем закрывался до 7 июня следующего года.²⁸⁸ Эти и другие простые обязанности весталок, связанные с прежней жизнью на ферме, а также их пол и девичество сохранили этот прекрасный культ на протяжении всей римской истории от всякого загрязнения. Веста в своем *aedes*, круглом жилище, которое никогда не было храмом в техническом смысле, не была представлена ни одной статуей, а ее титул *Mater* никогда не предполагал для истинного римского поклонника ничего, кроме ее материнской милости и благодеяния.²⁸⁹ В большей степени, чем любой другой культ, культ Весты отражает реальность и непрерывность римского религиозного чувства; и остатки ее последнего жилища и статуи ее жриц, среди которых нет ни одной ее статуи, все еще могут дать посетителю Форума некоторое смутное представление о духе римского поклонения.²⁹⁰

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ VI

219 Арнобий (v. 155), к счастью, упоминает, что эта история взята из второй книги Валерия Антиаса, чья дурная репутация хорошо известна. Она явно предназначена для объяснения культового титула Юпитера Элиция и происхождения *procuratio fulminis*, и была придумана греками или грецизирующими римлянами в то время (II век до н. э.), когда всякое почитание богов исчезло так же полностью, как и в Греции. Однако доктор Фрейзер пишет о Нуме как об "искуснике, умевшем низвергать молнии с небес" (*Early History of Kingship*, p. 204).

220 По этому вопросу, эволюции знания о Боге, я могу сослаться на *Гиффордские лекции* профессора Гваткина 1904-5 годов, опубликованные господами Т. и Т. Кларк, Эдинбург.

221 О значении слова *deus* хорошо сказал мистер К. Бейли в своей очерке о римской религии (Constable & Co.), p. 12.

222 О них можно строить догадки, но из них практически ничего нельзя почерпнуть, чтобы помочь нам в этой лекции.

223 Я придерживаюсь того, что было сказано в *R.F.* p. 312 и далее. Мы не знаем и, вероятно, никогда не узнаем изначальное божество, связанное с этим праздником. Ритуал совершенно не похож на ритуал *рустики Фауналии* (*R.F.* p. 256 foll.). Я считаю, что он относится ко времени, предшествующему появлению настоящих богов, - возможно, от аборигенов, которые не знали ни одного. (Я рад видеть эту точку зрения в новейшей сводке немецких знаний по этому вопросу, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, автор Gaercke and Norden, vol. ii. p. 262.) На момент сдачи в печать в *Archiv* (1910, p. 481 foll.) появилось интересное обсуждение Луперкалий профессором Дойбнером, который рассматривает их как исторический рост, в котором воплотились идеи и обряды сменяющих друг друга эпох. См. Приложение Б.

224 Wissowa, *R.K.* pp. 170 и 250 и далее.

225 Страбон, с. 164. Ср. Usener, *Götternamen*, p. 277, чей комментарий гласит: "Die Götter aller dieser Stämme waren 'namenlos', weil sie nicht mit Eigennamen sondern durch Eigenschaftsworte benannt wurden. Для одного из гривских рейзендентов во времена Христа они не были фасбаром". Арнобий iii. 43, Геллий ii. 28. 2 являются хорошими отрывками, подтверждающими этот принцип. Последний ссылается на беспокойство *veteres Romani* по этому поводу: "ne alium pro alio nominando falsa religione populum alligarent." Отсюда формулы "si deus si dea" или "sive quo alio nomine fas est nominare", Serv. *Aen.* ii. 351; "quisquis es", *Aen.* iv. 576. См. также Farnell, *Evolution of Religion*, 184 и далее; Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 110 и далее.

226 Серв. *Aen.* ii. 351. Я склонен думать, что это лишь вывод из отсутствия субстантивированных имен у многих римских божеств; конечно, можно возразить, что у понтификов должны были быть какие-то причины для этого. Этому противоречит тот факт, что в таких древних формулах, как формула *devotio* (Livy viii. 9), великие боги называются своими именами, хотя армия находилась в поле и в присутствии врага. Однако существовало старое представление о том, что имя особого бога-покровителя города никогда не разглашалось, чтобы он не стал *captivus*, и что истинное название самого города было неизвестно; см. Macrobius iii. 9. 2 и далее. Я полагаю, что эти идеи поощрялись понтификами, но не были основаны на фактах.

227 Об Индигитаментах см. ниже, с. 159; *R.F.*, с. 341; статью Р. Петера в *Myth. Lex.*, s.v. Ученые, как мне кажется, недостаточно учитывают тенденцию законного жречества,

посвященного строгому соблюдению религиозных мелочей, разрабатывать и организовывать материал для создания богов, который был в их распоряжении. Если судить по разработке ритуала в Игувиуме, такая же тенденция должна была существовать и в других родственных италийских общинах, как к развитию ритуального жречества, так и к разработке ритуала через него. Это, как мне кажется, слабое место рассуждений Usener'a в его *Götternamen*, а в применении к римским божествам - слабое место интересной статьи von Domaszewski, перепечатанной в его *Abhandlungen zur röm. Religion*, p. 155 и далее.

228 Лучший рассказ о Теллусе содержится в Wissowa, *R.K.* p. 159 foll.

229 *R.F.* p. 71; Овидий, *Fasti*, iv. 631 foll. Это был праздник всего населения, а также каждой курии, как и февральские Форникалии. Оба праздника имели явно сельскохозяйственное происхождение, хотя курия в том виде, в каком мы ее знаем, была, вероятно, городским учреждением. Должен признаться, что мне совершенно неясно, что за вещь изначально подразумевалась под словом "курия"; мой друг доктор Дж. Б. Картер, возможно, сможет что-то сказать на эту тему в своей книге о римской религии в серии Jastrow.

230 Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 11 и 73 и далее.

231 Virg. *Aen.* iv. 166, "prima et Tellus et pronuba luno Dant signum"; комментируя это, Сервий пишет: "quidam sane etiam Tellurem praeesse nuptiis tradunt; nam et in auspiciis nuptiarum invocatur: cui etiam virgines, vel cum ire ad domum mariti coeperint, vel iam ibi positaе, diversis nominibus vel ritu sacrificant." Не вызывает сомнений, что Теллус часто скрывается под именами Цереры, Dea Dia и т.д. О Церере и Юноне в брачных обрядах см. Marquardt, *Privatleben*, p. 49.

232 См. ниже, с. 206 и далее; Macrobius iii. 9. 11; Deubner in *Archiv*, 1905, p. 66 foll.

233 См. De Marchi, *La Religione*, etc., i. p. 188 и след. (ссылка на Геллия должна быть iv. 6. 7, а не iv. 67.) Как и некоторые другие операции римской религии, это стало формой и использовалось как своего рода страховка, независимо от того, было ли какое-либо упущение или нет; Wissowa, *R.K.* p. 160.

234 О том, что Церера олицетворяла *плод*, говорит тот факт, что в XII Таблицах человек, совершивший набег на *плоды*, был в опасности. Таблицы человек, совершивший ночной набег на поле стоящей кукурузы, становился ее *сакером*; Плиний, *N.H.* xviii. 12.

235 Катон, *R.R.* 134. De Marchi, *op. cit.* p. 135. Янус, Юпитер и Юнона участвуют в этом обряде, Церера - последняя. Варро сохранил для нас роль Теллуса: "quod humatus non sit, heredi porca praecidanea suscipienda Telluri et Cereri, aliter familia non pura est" (*ap. Nonium*, p. 163).

236 Стихи цитируются Dieterich, *Mutter Erde*, p. 75, а также из "Антологии римских эпитафий" Бюхелера, № 1544 и 1476. Эта история рассказывается в "Жизни Тибра" Суетония (см. с. 75), а также в "Жизни Галлиена" Аврелия Виктора (*Caes.* с. 33).

237 Marquardt, p. 326, который отмечает, что римляне сами выводили это слово от *filum*, *филе*; например, Varro, *L.L.* v. 84, "quod in Latio capite velato erant semper, ac caput cinctum habebant filo." Современные этимологи приравнивают это слово к *Брахману*.

238 Так, Flamen Quirinalis приносили жертвы на Робигалии, *R.F.* p. 89, и вместе с понтификами и весталками принимали участие в Консуалии, Marq. 335.

239 Здесь можно отметить, что наиболее общим латинским названием священника было *sacerdos*, что, по-видимому, исключало всякую магию и т. д.; оно означало должность,

санкционированную государством. По общему вопросу происхождения священства см. Джевонс, *Введение и т. д.*, гл. хх., с объяснениями которого, однако, я не могу полностью согласиться. Я бы предпочел оставить слово "жрец" для обозначения чиновника, который приносит жертвы и молится своему богу. В этом я солидарен с Э. Мейером, *Geschichte des Altertums*, i.^{(2) p.} 121 и далее. Бог и священник идут вместе как постоянные, регулярные по функциям и наделенные общиной определенными обязанностями.

240 Marquardt, p. 180; Wissowa, *R.K.* p. 427. Папаха или виктимарий встречается во многих художественных изображениях жертвоприношений, например, Шрайбер, *Атлас классических древностей*, пластина xvii. рис. 1 и 3.

241 Джевонс, гл. хх.; Фрейзер, *G.B.* i. 245 и далее, и *Лекции по ранней истории царской власти*, Лекции ii. и v.

242 Virg. *Aen.* viii. 352.

243 В ценной статье в его *Gesammelte Abhandlungen* (p. 284) Виссова говорит, что "личная концепция божества совершенно чужда старой римской религии *индигетов*". Я считаю, что это по сути верно; но я хочу сказать, что локализация и ритуал подготовили почву для восприятия греческих представлений о личности. Этот процесс уже начался в религии дома; но там он вряд ли мог вступить в контакт с чужеродными микробами. Когда Янус и Веста, которые были в каждом доме (Wissowa, p. 285), были локализованы в определенных точках города, они имели гораздо больше шансов приобрести личность, если бы такая идея возникла на их пути, чем в семейном культе.

244 Aug. *Civ. Dei*, vii. 28, "quem alii caelum, alii dixerunt esse mundum". Доктор Фрейзер, цитируя этот отрывок ("*Царство*", стр. 286) в поддержку своего мнения о том, что Янус был дубликатом Юпитера, упустил из виду, что некоторые теоретики воображали, что он был *вселенной*, что само по себе достаточно, чтобы выдать иллюзорную природу такого рода теологических спекуляций. Варро в другом месте дает нам ключ к разгадке того, что Януса можно возвеличивать таким неестественным образом, *L.L.* vii. 27, "divum deo" (в гимне Салиана), если считать, что это относится к Янусу, как это может быть, сравнивая Macrobius i. 9. 14. Но это легко объясняется положением Януса в молитвах; ср. Cic. *Nat. Deor.* ii. 27. 67, "cum in omnibus rebus vim haberent maximam prima et extrema, principem in sacrificando Ianum esse voluerunt." Фраза "Deorum" или "Divum deus" действительно примечательна и не имеет аналогов в римском богослужении; но никто из знакомых с римским или итальянским ритуалом ни на минуту не заподозрит, что она означает "Бог богов" в христианском или метафизическом смысле. Позже у меня будет повод обратить внимание на особое употребление родительного падежа и родовых прилагательных в богослужении. См. ниже, с. 153 и далее.

245 *Fasti*, i. 89 foll.; *R.F.* p. 281 foll.

246 Frazer, *l.c.* (страница, каждая строчка которой представляется мне написанной в условиях полного непонимания правильных методов исследования природы римских богов); A. B. Cook, *Classical Review*, vol. xviii. 367 и далее; профессор Риджуэй, "*Кто были римляне?*", стр. 12, где, среди прочих замечательных утверждений, уверенно говорится, что Янус был введен в Рим сабином Нумой и, следовательно, был сабинским божеством, что совершенно не согласуется с предположениями доктора Фрейзера и мистера Кука. Разительным контрастом с подобными рассуждениями является разумная статья о Янусе в книге М. Тутана "*Исследования мифологии и истории*", стр. 195 и далее. (Париж, 1909).

247 Доктор Фрейзер знает об этом; см. его "*Царство*", p. 285, прим. 1. См. также Roscher в *Myth. Lex.*, s.v. "Janus", p. 45 foll.

248 Доказательства этого и следующих фактов см. в только что процитированной статье Рошера или в Wissowa, *R.K.* p. 91 foll.; ср. *R.F.* p. 280 foll. Культовые эпитеты Януса так объясняет фон Домашевский, *Abhandlungen*, p. 223, прим. 1: "Bei Janus tritt regelmässig der Begriff des Wesens hinzu, dessen Wirkung er von Anfang an bestimmt, so I. Consevius der Anfang der in Consus wirkenden Kraft, und in derselbe Weise I. Iunonius, Matutinus," etc. Это разумно, но не согласуется с И. Патульцием-Клузием, и в настоящее время я не могу принять его с уверенностью.

249 Roscher, *op. cit.* p. 34.

250 Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 284 foll.

251 Festus, p. 185.

252 Это заслуга здравого смысла и образованности д-ра Рошера; ранее, работая по старым методам, он пытался доказать, что Янус был "богом ветра" (*Hermes der Windgott*, Leipzig, 1878); но более тщательное изучение римских свидетельств, когда его покинули предрассудки, которые так часто порождает сравнительный метод, привело его к тому мнению, которое я изложил в общих чертах и которое в основном приняли Виссова, Ауст и Дж. Б. Картер, а также я сам в *R.F.* Последнее слово о столь загадочном божестве, конечно, никогда не может быть сказано; но если мы предаемся размышлениям о нем, мы должны использовать римские свидетельства с адекватным знанием критики, в которой они нуждаются.

253 На это различие между Зевсом и Юпитером указывает Виссова, *R.K.* p. 100; Юпитер обозначает небо даже в классической латинской литературе, как мы все знаем.

254 См. его статьи в "*Классическом обозрении*", т. xvii. 270 и xviii. 365 и далее, а также в "*Фольклоре*", т. xv. 301; xvi. 260 и далее.

255 *Kingship*, p. 196 foll.

256 Macrobius i. 15. 14. В исторические времена белая жертва, *ovis idulis*, доставлялась на Капитолий процессией *via sacra* (*Ov. Fasti*, i. 56. 588). Фест говорит, что некоторые вывели термин *via sacra* из этой процессии (p. 290); возможно, на это ссылается Гораций в *оде* iii. 30. 8, "dum Capitolium Scandet cum tacita virgine pontifex".

257 *R.F.* pp. 86, 204.

258 *R.F.* p. 160.

259 Несомненно, Юпитер был особым образом связан с дубом, как с большим знанием дела показал г-н Кук в работе, цитированной выше, прим. 36; но в Риме у него было древнее святилище среди буков, и он был известен как I. Fagutalis: Varro, *L.L.* v. 152; Paulus 87. Об И. Виминалисе см. *R.F.* p. 229.

260 См. статью Ауста "Юпитер" в *Myth. Lex.* p. 673.

261 Ауст приводит срез монеты консула Клавдия Марцелла (223 г. до н. э.), посвящающей *spolia opima* в этом маленьком храме, согласно древней моде, начало которой, как предполагается, положил Ромул, Livy i. 10.

262 Дионис. Hal. ii. 34.

263 R.F. p. 230.

264 См. тщательное исследование Де Марчи, *La Religione, etc.*, i. p. 156 foll.; Gaius i. 112. Название культа должно указывать на то, что бог, как считалось, имманентно присутствовал в лепешке, а не был предложен ему (так я должен считать и I. Dapalis, хотя в более поздние времена идея перешла в идею жертвоприношения, Cato, R.R. 132), а если так, то использование лепешки было сакраментальным; ср. обряд на латинском празднике, R.F. p. 96.

265 Есть явные следы практики принесения клятв под открытым небом, т.е. под землей; о Диусе Фидии, несомненно, форме Юпитера, Варро говорит (L.L. v. 66): "quidam negant sub tecto per hunc deiurare oportere." Ср. Плутарх, *Quaest. Rom.* 28; R.F. p. 138. О первобытной концепции единого великого божества см. в Lang, *The Making of Religion*, ch. xii.; Flinders Petrie, *Religion of Egypt* (в серии Constable's shilling), ch. i.; Ross, *The Original Religion of China*, p. 128 foll.; Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, p. 20 (об Индийском архипелаге). Последней ссылкой я обязан профессору Патерсону из Эдинбургского университета.

266 Serv. Aen. viii. 552, "more enim veteri sacrorum neque Martialis flamen neque Quirinalis omnibus caerimoniis tenebantur quibus flamen Dialis, neque diurnis sacrificiis distinebatur." Возможно, однако, что под словом *caerimonia* Сервий подразумевает не табу, а только активные обязанности.

267 См. мою статью "Странная история Flamen Dialis" в *Classical Review*, vol. vii. p. 193.

268 Henzen, *Acta Fratr. Arv.* p. 26.

269 Катон, R.R. 141; Henzen, *op. cit.* p. 48.

270 Фрейзер, G.B. iii. 123, прим. 3; R.F. p. 40, для других примеров. Здесь стоит отметить, что спаривание всех сельскохозяйственных животных, кроме коз, происходило весной или в начале лета; Varro, R.R. ii. 2 foll. Исидор (*Orig.* v. 33), который в некоторой степени олицетворяет Варро и Веррия, вывел имя Марса от *кобыл*, потому что в марте "cuncta animalia ad mares aguntur".

271 Я предпочитаю, вместе с де Марчи, считать Сильвануса здесь культовым титулом, хотя мы не встречаем его в других местах; см. *La Religione, etc.*, p. 130 note; но Виссова, которая предубеждена против мнения, что Марс был связан с сельским хозяйством, настаивает на принятии Marti Silvano как случая асиндетона, т.е. двух божеств.

272 См., например, Varro, L.L. v. 36: "quos agros non colebant propter silvas aut id genus, ubi pecus possit pasci, et possidebant, ab usu salvo saltus nominarunt."

273 Cato, R.R. 141. Марс там вызывается как способный отгонять (*averruncare*) злые влияния, заставлять урожай расти и т. д.; он стал во II веке до н. э. могущественным божеством в реальных процессах земледелия, так же как он стал в городе могущественным божеством войны. Но поскольку он не был локализован ни на ферме, ни в городе, я предпочитаю думать, что в каждом случае он изначально задумывался как сила за пределами границы, но по этой самой причине тем более должен был быть умиловлен поселенцами в ее пределах.

274 См. ниже, стр. 235.

275 Так же, как и Виссова, R.K. p. 131. Ср. R.F. p. 39, примечание 4. Deubner in *Archiv*, 1905, p. 75.

276 Сервий, комментируя строку 3 *Aen.* viii. (*utque impulit arma*), пишет: "nam is qui belli suscepit curam, sacrarium Martis ingressus, primo ancilia commovebat, post hastam simulacri ipsius, dicens, Mars vigila." Упоминание статуи показывает, что этот рассказ относится к позднему периоду. Но Варро, кажется, утверждал, что первоначально было только копье; см. отрывок Климента Александрийского во фрагментах *Ant. rer. div.*, Agahd, p. 210, к которому Дойбнер (l.c.) добавляет Arnobius vi. 11. Дойбнер называет это копье фетишем, что не является правильным словом, если бы божество было имманентно в нем в смысле, предложенном "Mars vigila". См. выше, с. 116. Если Сервий правильно сообщает об этой практике, то ее следует сравнить со столкновением щитов и копий у салиев, которое, таким образом, могло иметь как положительный, так и отрицательный смысл.

277 Livy v. 52.

278 Мистер А. Б. Кук (*Classical Review*, 1904, p. 368) попытался связать оба имени с греческим словом τρῑνος, и профессор Конвей, которого он цитирует, склонен придать этому предположению вес своего большого авторитета. Таким образом, Квинус был бы богом дубов, а Квириды - дубоносцами. Однако мы должны помнить, что мистер Кук, так сказать, идет по дубовому следу, и его охотничий азарт иногда сбивает его с пути. Остается только недоумевать, почему Юпитер, Янус, Марс и Квинус должны быть богами дуба (и все они по происхождению идентичны!). С другой стороны, справедливо отметить, что первоначальное копье, вероятно, было деревянным, с закаленным в огне острием, как *hasta praeusta* у фетийцев: Festus, p. 101. Если *quiris* действительно имеет какое-то отношение к дубам, было бы более естественно объяснить эти два слова как происходящие от старого географического названия Quirium, как это давно сделал Нибур, и снова вывести это название от дубов, среди которых оно, возможно, стояло. Но я довольствуюсь тем, что воспринимаю *quiris* как просто копье, как это сделал Бухелер; см. Deubner, *op. cit.* p. 76. Со времени написания этой статьи появилась статья Виссова "Квинус" в *Myth. Lex.* появилась. Естественно, она ничего не добавляет к нашим знаниям; но Виссова придерживается мнения, что наиболее вероятное происхождение имени Quirinus - от Quirium, возможно, названия поселения на Квиринале; и сравнивает *Q. pater* (например, Livy v. 52. 7) с *Reatinus pater* из C.I.L. ix. 4676.

279 Nonae Caprotinae (7 июля), день, когда женщины приносили жертву Юноне Капротине под дикой смоковницей в Campus Martius, известен нам только от Варро. См. R.F. p. 178, где (прим. 8) есть предположение, что праздник был связан с *saprificatio*, или методом созревания фиг, который д-р Фрейзер расширил в своих "Лекциях о царской власти", p. 270, считая, что процесс был связан с оплодотворением.

280 *Classical Review*, vol. ix. p. 474 и далее. Этой же точки зрения недавно независимо придерживался В. Отто в *Philologus*, 1905, pp. 215 foll., 221. Совершенно ясно, что ежемесячное жертвоприношение Юноне было обязанностью жены *rex sacrorum*; упоминается также pontifex minor (Macrob. i. 15. 19).

281 Wissowa, R.K. p. 116.

282 *Ib.* p. 114.

283 См. статью Има "Iunones" в *Myth. Lex.* vol. ii. 615; Плиний, N.H. ii. 16.

284 Доктор Дж. Б. Картер говорит мне, что он отказался от этого объяснения эволюции Юноны. С другой стороны, фон Домашевский, похоже, в какой-то мере принимает его (*Abhandlungen*, p. 169 foll.), когда говорит, что "схожие функции, выполняемые разными нуминами, могут в конечном итоге породить бога". *Auf diese Weise ist Iuno geworden*". Он имеет в виду, что творческая сила называется Юноной в женщине, или в народе (*Iuno Populonia*), или в куриях (*Iuno Curitis*), и что из всего этого возникает независимое божество, Юнона *par excellence*. Но пока что я не могу его поддержать.

285 В чисто римских источниках нет никаких реальных доказательств этой причудливой супружеской или иной связи, если исключить предполагаемый культ Юноны у Фламиния Диалиса. Это хорошо видел и выразил В. Отто, *l.c.* p. 215 и далее; см. также "*Классическое обозрение*", цитированное выше. Как мы увидим в следующей лекции, доктор Фрейзер очень озабочен тем, чтобы показать, что Юпитер и Юнона на самом деле были супружеской парой, и, следовательно, он не будет иметь ничего общего с моим мнением по этому вопросу: *Early History of Kingship*, p. 214 foll., и *Adonis, Attis, Osiris*, ed. 2, p. 410, note 1.

286 Wissowa, *R.K.* p. 141.

287 Festus, p. 106; Macrobian. i. 12. 6.

288 Я обсуждал Весталии и природу Весты и ее культа в *R.F.* p. 145 и далее. См. также Marquardt, p. 336 и далее, и Wissowa, *R.K.* p. 141 и далее.

289 Овидий, *Fasti*, vi. 296, рассказывает, что по глупости поверил в то, что в *аэде Весты* находится статуя, но обнаружил свою ошибку:—...

esse diu stultus Vestae simulacra putavi; mox didici curvo nulla subesse tholo.

Этот отрывок интересен тем, что показывает, насколько естественным было для римлянина греко-римского периода предположение о том, что его божества должны быть способны принимать иконическую форму. Об антропоморфных изображениях Весты в других местах и в Помпеях см. Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 67 и далее.

290 См. Lanciani, *Ruins and Excavations of Ancient Rome*, p. 223 foll. Статуи *девственниц*, обнаруженные в Атриуме Весты, относятся к периоду империи. Сейчас они находятся в музее бань Диоклетиана.

ЛЕКЦИЯ VII

БОЖЕСТВА ДРЕВНЕЙШЕЙ РЕЛИГИИ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

В прошлой лекции мы исследовали календарь на предмет божеств, чьи праздники в нем зафиксированы, с помощью того, что нам известно о древнейших жреческих сообществах, связанных с конкретными культами. Результат можно сформулировать следующим образом: мы обнаружили ряд безличных *нуминов* с именами прилагательных, таких как Сатурн, Вертумн и т. д.; другие - с субстантивированными именами, Теллус, Робигус, Терминус; первые, очевидно, функциональные божества, связанные с деятельностью природы или человека, а вторые - духи, имманентные объектам - самой матери-земле, камню, росе, или (как Янус и Веста) входу и очагу в человеческих жилищах или городах. Наконец, из свидетельств, главным образом жреческих, мы узнали, что некоторые более важные божества выделяются из толпы духов: Янус, Юпитер, Марс, Квирин и Веста; и мы нашли

некоторые основания думать, что эти и, возможно, некоторые другие, став объектами жреческого *кура* и *каримонии* в определенных местах города, не могли также стать в некотором смысле личными божествами, приобрести квази-человеческую личность, если они попадали туда по воле случая. В настоящей лекции я должен более подробно рассмотреть имеющиеся у нас свидетельства, касающиеся ментальной концепции, которую ранние римляне сформировали о божественных существах, которых они допускали в свой город.

Во-первых, мы должны четко понимать, что в те ранние века в Риме не было ничего, что можно было бы назвать храмом, как мы понимаем это слово; не было и такого изображения божества, которое мы можем назвать образом или *эйдолоном*. Божества располагались на определенных участках земли, которые становились *loca sacra*, то есть передавались божеству в результате процесса *освящения*, разрешенного *ius divinum*.²⁹¹ Не имело значения, что может быть воздвигнуто на этом участке земли; там может быть грубый дом, как у Весты, круглый по форме, как самые старые итальянские хижины; там могут быть ворота, как у Януса; или это место может быть рощей, или поляной внутри нее (*lucus*), как в случае с Робигусом или Dea Dia арвальских братьев. Все такие места можно было назвать общим названием *fanum*; и, как правило, в каждом *fanum*, несомненно, находился *sacellum*, то есть небольшое помещение без крыши, в котором стоял маленький алтарь (*ara*). Поначалу эти "алтари" могли быть не более чем временными сооружениями из дерна и дерна; постоянные каменные алтари, вероятно, появились позже. Сервий говорит нам, что в более поздние времена было принято класть дерн (*caespes*) на вершину такого каменного алтаря, что, должно быть, является одним из многих сохранившихся в культе обычаев более простой эпохи.²⁹²

С такими местами, как эти, мы не можем ассоциировать что-либо в природе изображения божества, установленного там; и у нас есть все основания полагать, что ничего подобного не было известно в Риме, пока этрусский храм Капитолийского триаса не был построен в конце царского периода. Варро прямо заявил, что римляне более 170 лет оставались без каких-либо изображений своих богов, и добавил, что те, кто впервые ввел такие изображения, "*civitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse*".²⁹³ Что он имел в виду, ясно; он действительно не имел прямых знаний о тех ранних временах, но он думает об определенной традиционной дате царского периода - последнем году правления Тарквиния Приска, который, согласно собственному рассказу Варро, построил храм на Капитолии и поместил в него статую Юпитера.²⁹⁴ Это было самое древнее изображение, о котором он что-то знал; и, как заметила Виссова, его убеждение полностью подтверждается тем фактом, что в каждом отдельном случае, когда изображение бога играет какую-либо роль в его культе, это всегда либо этот капитолийский Юпитер, либо какое-то божество более позднего введения и неримского происхождения. Это подтверждается и другим важным и интересным фактом: следующее изображение Дианы в храме на Авентине было копией ἑβανον Артемиды в Массилии, которая сама была копией знаменитой в Эфесе.²⁹⁵ Отметим, что эти две самые ранние статуи были помещены в крытые храмы, которые были жилищами богов в совершенно новом смысле; до сих пор ни одно римское божество города не имело такого жилища, потому что его нельзя было представить в терминах человеческой жизни, как видимое в человеческом облике и нуждающееся в укрытии. Но это более позднее и чуждое представление о божестве настолько полностью завладело умами римлян космополитического города, что Варро - единственный писатель, сохранивший традицию

более древнего образа мышления. В религии семьи Овидий действительно выразился очаровательно, возможно, опираясь на какой-то утерянный отрывок Варро²⁹⁶ :-

ante focos olim scamnis considerare longis mos erat, et mensae credere adesse deos.

Тибулл в одном из отрывков упоминает о том, что кажется грубой попыткой придать внешние очертания и форму древнему пастушескому божеству²⁹⁷ :- lacte madens illic illic.

lacte madens illic suberat Pan ilicis umbrae et facta agresti lignea falce Pales.

А Проперций намекает на подобное представление Вертумна, божества сада. Но без каких-либо подтверждающих свидетельств вряд ли стоит принимать их за подлинные примеры раннего иконопочитания.

Таким образом, мы можем считать несомненным, что даже великие божества календаря, Янус, Юпитер, Марс, Квирин и Веста, не считались ни существующими в человеческом облике, ни личными существами, обладающими какими-либо человеческими характеристиками. Ранние римляне были лишены мифологической фантазии, и поскольку божества никогда не являлись им в зримой форме, они вряд ли могли придумать такие истории о них, которые расцвели самым обильным урожаем, когда греческая литература и греческое искусство изменили их представление о божестве. Римские легенды были заняты практическими делами, царями и основанием городов; и даже среди них едва ли можно обнаружить те, которые могут быть действительно римскими, поскольку они скрыты, подобно грубым древним фрескам, под искусными украшениями греческих художников, которые хватались за все, что попадалось под руку, включая самих старых божеств, чтобы развлечь себя и завоевать восхищение своих скучных учеников в Риме. Тот, кто оценит сложность доступа к оригинальным грубым рисункам, должен быть хорошо знаком с декоративной деятельностью александрийской эпохи.

Таким образом, мы могли бы предположить *a priori*, что древнеримские боги не были задуманы как супружеские пары или как имеющие детей; и это действительно тот вывод, к которому мы пришли после полувека или более тщательного и добросовестного исследования, проведенного рядом немецких ученых. Но совсем недавно в нашей стране противоположное мнение было выдвинуто автором, не менее авторитетным, чем доктор Фрейзер; и другой выдающийся кембриджский ученый, мистер А. Б. Кук, очевидно, склоняется к тому же мнению. Мне в любом случае не хотелось бы вступать в полемику с двумя уважаемыми друзьями; но вполне возможно, что в нижеследующем я смогу пролить слабый свет на эволюцию идеи брака среди божественных существ; и, исходя из этого, я готов на время вступить в полемику. Аргументы д-ра Фрейзера и строгие замечания по поводу моих мнений вы найдете в приложении к его книге об *Адонисе, Атмисе, Осирисе*, 2-е издание.

В чистом анимизме духи безымянны; когда их место обитания и функции становятся более понятными, они приобретают имена, и эти имена, естественно, мужского или женского рода у народов, чей язык не является бесполом, как это было в случае с шумерами Вавилонии.²⁹⁸ Казалось бы, это первый шаг на пути к личностной концепции божества. Но есть признаки того, что римляне не очень далеко продвинулись по этому пути, когда мы начинаем узнавать что-либо об их религии. Я уже упоминал о формуле "Sive deus sive dea", которая встречается в ритуале Братьев Арвалов, в формуле, данной Катонам для новой расчистки, и в других местах;²⁹⁹ и действительно, кажется, всегда существовала некоторая неопределенность

относительно пола одного или двух известных божеств, таких как Палес и Помонус или Помона.³⁰⁰ Поэтому *априори* не представляется вероятным, что процесс персонализации (если можно так выразиться) должен был зайти в рассматриваемый нами период настолько далеко, чтобы приписать этим названным божествам обоих полов характеристики человеческих существ в социальной жизни и общении. Однако Варро, как отмечает доктор Фрейзер, цитирует святого Августина, который говорит, что его предки (то есть, как добавляет Августин), "ветераны Рима", верили в брак богов и в их детородную силу.³⁰¹ Если Варро написал "*maiores meos*", как он, по-видимому, и сделал, то о ком он на самом деле думал? Был ли комментарий Августина основан на остальном тексте Варро, или же он сделал поспешный вывод, который, естественно, послужил бы его собственной цели? Варро, конечно, не был римлянином, а был родом из Реаты в стране сабинян. Но даже если бы он думал о Риме, как далеко простиралась бы его знания? Римляне знали греческих богов-женихов за три или четыре столетия до его времени, и он вполне мог думать о них. *О ди индигетах* более раннего периода он вряд ли мог знать больше, чем мы сами; его единственными источниками информации были факты культа и книги понтификов. Факты культа, насколько он и другие записали их, не предполагают никакого объединения божеств в пары, никакого "священного брака".³⁰² Понтификальные книги, содержащие правила и формулы для правильного обращения к божествам по их правильным именам, действительно, похоже, предполагали определенное соединение мужских и женских божественных имен; и вполне возможно, что именно это имел в виду Варро, когда писал отрывок, на который обратил внимание Августин. Я сразу же приступаю к рассмотрению этого доказательства, поскольку оно представляет большой интерес для истории итальянской религии; и доктор Фрейзер, вероятно, согласится, что его заключение должно быть подтверждено или опровергнуто им.

Свидетельство, на которое я ссылаюсь, сохранилось в 13-й книге *Noctes Atticae* Апулса Геллия (гл. xxiii.) и извлечено из "*libri sacerdotum populi Romani*" как "*comprecationes deorum immortalium*"; они также встречаются, по его словам, в *plerisque antiquis orationibus*, *то есть* в обращениях к богам, которые оратор произносит в начале или в конце своей речи.³⁰³ Среди них Геллий обнаружил следующие сочетания божественных имен: *Lua Saturni*, *Salacia Neptuni*, *Hora Quirini*, *Virites Quirini*, *Maia Volcani*, *Herie Iunonis*, *Moles Martis*, и *Neriane Martis*, или *Nerio Martis*. Среди этих союзов есть три, которые явно не выражают пары божеств, женатых или других, а именно: *Virites Quirini*, *Moles Martis* и *Herie Iunonis*; первые два из них явно означают силу или мощь Квирина и Марса, а третий соединяет два женских имени. Вопрос в том, следует ли понимать остальные как имена "жен" Сатурна, Нептуна, Квирина, Вулкана и Марса. Тот факт, что эти имена связаны с другими, которые не могут означать ничего подобного, сам по себе говорит против такого вывода; но я тщательно изучил каждую пару в свете тех отрывочных сведений о них, которыми мы располагаем, и не нашел ничего, что могло бы подтвердить решительный вывод доктора Фрейзера о том, что это супружеские пары. Я был бы утомителен, если бы подробно разбирал все доказательства в подобной лекции; но я возьму пару, которую обсуждает сам Геллий и на которую в основном опирается доктор Фрейзер, - Нериена или Нерио Мартис: это пара, о которой мы знаем больше всего, и во всех отношениях самая интересная из всех.³⁰⁴

Приведя список имен, Геллий далее высказывает собственное мнение, что *Nerio Martis* означает (как и *Moles Martis*) *virtus* или *fortitudo* Марса, *Nerio* - сабинское слово, означающее силу или мужество;³⁰⁵ и чуть дальше он резюмирует свое мнение таким образом: "*Nerio igitur Martis vis et potentia et maiestas quaedam esse Martis demonstratur.*" Это очень хорошо согласуется с тем, что можно предположить о значении двух других пар, *Virites Quirini* и *Maia Volcani*: *Maia* была объяснена другим римским ученым как эквивалент *Maiestas*.³⁰⁶

Но Геллий продолжает цитировать три отрывка из старых латинских авторов, в которых Нерио (или Нерия) положительно предстает как жена Марса; и снова делает вывод, что существовала также традиция, согласно которой эти двое были *сородичами*. Из этих отрывков у нас, к счастью, есть контекст одного, поскольку он встречается в "*Трукуленте*" Плавта: развернув его (строка 515), мы видим, что грубый солдат, прибыв в Афины, приветствует свою возлюбленную словами "Mars peregre adveniens salutat Nerienen uxorem suam" - словами, которые Плавт, должно быть, адаптировал из своего греческого оригинала таким образом, чтобы сделать их понятными для римской аудитории. Геллий говорит, что часто слышал, как один ученый друг порицал Плавта за то, что тот вложил ложное представление о Марсе (что у него есть жена) в уста своего солдата - "*nimis comice*" - только для того, чтобы произвести комический эффект. Но, добавляет он, в этом было некоторое оправдание: если вы прочтете третью книгу анналов Геллия (однофамильца, жившего во II веке до н. э.), то обнаружите, что он вкладывает в уста Герсилиии, умоляющей о мире перед Тием. Татия, слова, которые фактически делают Нерио женой Марса: "*De tui, inquit, coniugis consilio, Martem scilicet significans.*" Боюсь, мало что можно сказать в пользу этого Геллия;³⁰⁷ он жил в эпоху, когда анналисты были многочисленны и изобретательны, и уже давно после того, как римляне привыкли к греческим представлениям о богах; но мы можем принять этот отрывок как свидетельство того, что в его время, возможно, было популярно представление о Марсе и его супруге. Наконец, Аулус Геллий цитирует несколько строк Лициния Имбрекса, старого комического писателя того же века, который в *басне* под названием "Неэра" написал: -...

nolo ego Neaeram te vocent, aut Nerienem, cum quidem Marti es in connubium data.

Вопрос в том, доказывают ли эти отрывки из произведений комиков и анналиста, не имеющего широкой известности, что в древности существовало народное представление о Марсе как о женатом боге; что касается священнического взгляда на этот вопрос, то они, конечно, ничего не доказывают. Мне кажется, что доктор Фрейзер вправе утверждать, что во II веке до н. э. такая народная идея существовала,³⁰⁸ которую римская государственная религия не признавала и с которой Аулус Геллий, как мы видели, не мог согласиться. Я, однако, не считаю его вправе идти дальше и делать вывод, что эта идея божественности была исконно итальянской или очень древней. Не проще ли предположить вместе с хладнокровным ученым, за которым доктор Фрейзер охотно следует, когда ему это удобно, что подобные пары или соединения, истинное значение которых я надеюсь объяснить прямо, легко принимались вульгарным умом за супружеские пары бога и богини?³⁰⁹ В те дни вырождения римской религии, после войны с Ганнибалом, к которым принадлежат эти писатели - а все они более поздние, чем Энний, первым начавший злословить, высмеивая богов, - ничего не могло быть проще, чем воспользоваться тем, что выглядело как супружеская жизнь, и придумать комические отрывки, чтобы порадовать римскую публику, состоявшую теперь в основном из полуобразованных людей, потерявших веру в собственную религию, и толпы более мелких людей смешанного происхождения и национальности. Такие отрывки, на самом деле, нельзя с уверенностью использовать в качестве доказательства религиозных идей, помимо тенденций эпохи, в которую они были написаны. Если бы в древнеримском сознании действительно существовали религиозные представления о супружеской жизни богов и богинь, даже тогда было бы опасно использовать их в комедии в насмешку. И опять же, если бы существовали такие истинно римские идеи, почему в эпоху, которая была склонна к антропоморфизму, они не нашли своего пути в римский Пантеон, почему они сохранились только в литературных аллюзиях, к недоумению таких ученых, как Аулус Геллий?

Настоящее объяснение этих любопытных сочетаний мужских и женских имен, как мне кажется, найти не так уж сложно. Прежде всего, давайте вспомним, что они были найдены в книгах жрецов, и что они относятся к формам молитв - *Comprecationes deorum immortalium*; другими словами, они представляют не народные представления о божествах, а ритуальные формы призыва. Как таковые они, несомненно, могут считаться выражением или развитием народного образа мышления о Силе, проявляющейся во Вселенной; но сами они, как и те странные списки божественных имен, называемые *Indigitamenta*, с которыми я буду иметь дело непосредственно, являются творениями активного профессионального священства, работающего по принципу, что к каждому божеству следует обращаться именно так и никак иначе, и считающего имя божества, как указывающее на его или ее точную функцию, наиболее жизненно важным во всем обращении. Я уже указывал на то, как трудно было раннему латинянину понять, как обращаться к *нумине*, работающей вокруг него, и я вернусь к этой теме в другой лекции; сейчас я хочу лишь подчеркнуть, что жрецы города-государства избавили его от этого беспокойства и, должно быть, зашли в этом деле так далеко, что разработали своего рода науку о божественной номенклатуре. Каждый, кто изучал историю религий, хорошо знает, насколько сильна тенденция к изобилию и умножению имен и названий объектов поклонения, когда призывы становятся ритуальными. Современная римская церковь все еще демонстрирует эту тенденцию в своем тщательно продуманном обращении к Деве Марии.

У древних римлян общий метод разработки заключался в изобретении культовых титулов, различные виды которых были выделены и объяснены доктором Дж. Б. Картером в его трактате "*De Deorum Romanorum cognominibus*".³¹⁰ Большинство из них указывают на функцию или характер, как, *например*, Janus Patulcius Clusivius, или Jupiter Lucetius, Ops Opifera; иногда они удваивают идею, как Aius Locutius, или Anna Perenna, или Fors Fortuna; и в одном или двух случаях они, кажется, объединяли два божества вместе в довольно загадочные конъюнкции, которые обычно, однако, допускают некоторое возможное объяснение, как Janus Junonius, или Ops Consiva (*то есть* Ops, принадлежащий Consus).³¹¹ В игувианском ритуале, который является высокоразвитой работой священства, столь же активного, как и римское, мы находим сочетания не менее четырех имен:³¹² Cerfe Martie, Praestita Cerfia Cerfi Martii, Tursa Cerfia Cerfi Martii, что, возможно, можно перевести как "Дух Марса, защищающий (женский) дух (мужского) духа Марса, внушающий страх (женский) дух (мужского) духа Марса".

Столь странные множественные сочетания наводят на мысль, что такие выражения, как Moles Martis или Virites Quirini, являются лишь другой формой обычного культового титула, выражающего преклонение перед силой божества, к которому обращено обращение; и вполне разумно объяснить по тому же принципу другие названия той же группы. Как мы видели, римские ученые сами объясняли Nerio Martis как эквивалент Virtus Martis; Herie Iunonis, вероятно, означает нечто подобное; остальные не так легко объяснить, и гадать о них невыгодно. Но я надеюсь, что сказал достаточно, чтобы показать, что нет абсолютно никаких оснований полагать, что эти сочетания имен в именительном и родительном падежах указывают на отношения любого рода, кроме качественных. Абстрактные качества, заметим, обычно имеют женский род в латинском языке, и я думаю, что не исключено, что такие абстракции, как Fides и Salus, которые были обожествлены в очень ранний период в Риме, могли достичь божественности через привязанность к какому-то богу, от которого они впоследствии снова отделились.³¹³ И наконец, мы можем проследить ту же тенденцию к объединению имен и идей далеко вниз по течению римской истории; засвидетельствовать сочетание Genius с городами, легионами, богами и т. д., а также с отдельным человеком, и

снова такие выражения, как *Pietas Legionis*, по аналогии с которыми фон Домашевский, как мне кажется, ошибочно, объясняет те, которые мы обсуждали.³¹⁴

Прежде чем оставить эту сложную и мутную систему божественной номенклатуры, стоит еще раз задать вопрос, даже если мы не можем на него ответить, могла ли она, если бы была предоставлена сама себе, развиваться в политеистическую систему личных божеств. Я выскажу свое собственное мнение, чего бы оно ни стоило. Я не думаю, что такой результат мог быть достигнут без волшебного прикосновения греческого поэта и художника или прибытия греческих божеств и их изображений в Лациум. Профессор Сайс в своих лекциях Гиффорда о религии Вавилонии показал, как несемитские шумеры знали только духов и демонов, пока в Персидский залив не прибыли семиты со своими личными богами обоих полов;³¹⁵ и я полагаю, что он не считает, что без такой иммиграции шумерские представления о божественном могли стать персонифицированными. В Риме вопрос стоит иначе; ведь там мир духов перешел в руки организованного жречества, занятого ритуалом, и особенно его терминологическим аспектом; и шанс персонализации, если он вообще был, заключался в важности функционального имени. Но этот вопрос, в конце концов, не имеет значения; мы увидим, что произошло, когда пришли греки. Сейчас мы можем довольствоваться тем фактом, что они нашли функциональную терминологию достаточно развитой, чтобы воспользоваться ею и перевернуть всю римскую концепцию божественного.

Доктор Фрейзер дает мне возможность обратить внимание на другой момент, имеющий отношение к обсуждаемому нами вопросу, - на то, как древний римлянин думал о своих божествах. "Трудно, - говорит он,³¹⁶ - отрицать, что эпитеты *Pater* и *Mater*, которыми римляне наделяют столь многих своих богов, действительно подразумевают отцовство и материнство; если признать это подразумевание, то неизбежен вывод, что эти божественные существа должны были осуществлять сексуальные функции и т. д.". В сноске он добавляет ряд грозно выглядящих ссылок, призванных, как я полагаю, доказать этот тезис. Я внимательно изучил эти отрывки; они доказывают лишь то, что многие божества назывались *Pater* и *Mater*. Ни один из них даже не предполагает, что отцовство и материнство в таких случаях следовало понимать буквально и, так сказать, физически. Ближе всего к тому, что он ищет, находятся два высказывания Варро и Лактанция. Варро говорит³¹⁷, что *Опс* называли *Матер*, потому что она была идентична *Терре*, которая, конечно же, была *Терра Матер*: "*Haec enim-*

'terris gentes omnes peperit et resumit denuo,

quae dat cibaria", ut ait Ennius."³¹⁸ Таким образом, очевидно, что ни Варро, ни Энний не понимали этот титул *Опса* и *Терры* в том смысле, который вкладывает в это слово доктор Фрейзер. Цитата из раннехристианского отца Лактанция, содержащая три хорошо известные строки Луцилия, возможно, обманет тех, кто не обратит внимания на нее и не прочитает контекст; там мы сразу обнаружим, что даже Лактанций не мог приписать этим эпитетам то значение, которое хочет вложить в них доктор Фрейзер. Он был бы рад сделать это, как и сам доктор Фрейзер, хотя и по совершенно другой причине; но на самом деле он написал следующее:...

"*Omnem Deum qui ab homine colitur, necesse est inter solennes ritus et preces patrem nuncupari, non tantum honoris gratia, verum etiam rationis; quod et antiquior est homine, et quod vitam, salutem, victum praestat, ut pater. Itaque ut Iuppiter a precantibus pater vocatur, etc.*".³¹⁹

Цитата д-ра Фрейзера начинается с этого последнего предложения; жаль, что он не прочитал контекст. Если бы он его прочитал, его честность заставила бы его признать, что

даже христианский отец, остро чувствующий, что было смешного или унижительного в языческой религии, не понимал отцовство богов так, как он хочет его понимать.

Но я теряю время, настаивая на этом. Доктор Фрейзер вряд ли использовал бы такой аргумент, если бы не был вынужден прибегнуть к нему. Образное использование человеческих отношений, несомненно, является обычной практикой при обращении к своим божествам у всех народов, достигших стадии семейной жизни. Как говорит другой выдающийся антрополог: "Сама потребность в объекте имеет тенденцию поставлять объект через воображение; и это будет либо жизненная энергия, присущая вещам, либо рефлекс человеческого отца, который однажды удовлетворил его потребности (*т. е.* поклоняющегося)". Так, в арийских религиях верховный бог - отец, Ζεὺς πατήρ, Diespiter, Marspiter. Ахура-Мазда - отец..... Другая аналогия показывает отношения брата и друга, как в случае с Митрой".³²⁰ Сами римляне с самого начала были знакомы с таким образным использованием отношений, что было естественно для народа, в котором семейный инстинкт был так силен; достаточно вспомнить *pater patratus* у фетиалов,³²¹ у *Fratres Arvales* или *Fratres Attiedii* из Игувиума. Что именно они понимали под *Pater* и *Mater* применительно к божествам, определить не так просто: у нас нет необходимых данных. Я полагаю, что они никогда не применялись к привнесенным божествам, *di novensiles*; всегда к *di indigetes*, тем, на кого исконно римское население смотрело как на своих сограждан и покровителей. И мы не ошибемся, если сделаем вывод, что в целом они подразумевают зависимость человека-гражданина от его божественного покровителя и тем самым приводят в соответствие с обычаями других арийских народов. За этим чувством зависимости могла стоять идея, переданная из глубины веков, что Отец Небо и Мать Земля были в некотором смысле родителями всех живых существ; но в римской религии нет ничего, что указывало бы на то, что эти двое считались лично соединяющимися в браке или сексуальном акте.

Я подведу итог этой части дискуссии, переведя восхитительный отрывок из книги Оста о римской религии, с которым я сердечно согласен³²² :-.

"Римские божества были божествами только культа. У них не было человеческой формы; у них не было человеческого сердца с его добродетелями и пороками. У них не было ни общения друг с другом, ни общего или постоянного места жительства; они наслаждались нектаром и амброзией... у них не было детей, не было родительских отношений. Они действительно были и мужчиной, и женщиной, а мужское и женское божество часто находятся в близких отношениях друг с другом; но это не брачные отношения, а лишь сходство в сфере их деятельности..... Эти божества никогда не становятся самостоятельными существами; они остаются холодными, бесцветными концепциями, *numina*, как называли их римляне, то есть сверхъестественными существами, чье существование проявляется только в осуществлении определенных способностей".

Они действительно были холодными и бесцветными представлениями по сравнению с греческими богами Олимпа, чье тепло и цвет - это действительно человеческая жизнь, человеческие страсти; но одна замечательная и интересная вещь в этих римских и итальянских *numina* - это жизнь и сила добра или зла, которая является самой сутью их существа. Загадочные сочетания, которые мы только что изучали, вполне достаточны для того, чтобы проиллюстрировать этот характер. Кроты, Вириты, Нерио и, возможно, другие также означают силу или мощь, присущую нумену; *Cerfius*, или *Cerus*, как называли его латиняне, *Liber*, *Genius*, - все они лучше всего интерпретируются как означающие функциональную или творческую силу. Юпитер - это небо или небеса со всеми их проявлениями активности; Теллус - это Мать-Земля, полная активной производительной силы. В основе этих холодных и бесцветных представлений лежит реальная идея силы, не

сверхъестественной, а скорее естественной, которая может как навредить, так и принести пользу человеку, и которую он должен попытаться привлечь на свою сторону. Это привлечение было задачей римского священства и римского правительства, и оно было осуществлено настолько эффективно, что божественные существа потеряли свою жизненную силу в этом процессе.

Мы сможем лучше проследить эту любопытную судьбу римских божеств в последующих лекциях; здесь же я хочу отметить еще один аспект римского представления о божественности, который поможет объяснить то, что я только что говорил о жизни и силе, присущей этим нуминам.

В самых беглых описаниях римской религии принято делать особый акцент на огромном количестве "богов", как их раньше называли, каждый из которых, как предполагается, руководил каким-то конкретным действием или страданием римлянина от колыбели до могилы - от Кунины, "богини" его колыбели, до Либитины, которая присматривала за его погребением. Я еще ничего не сказал обо всем этом. Теперь я кратко объясню, почему я этого не сделал и почему я не решаюсь включить их, во всяком случае, в той бескомпромиссной форме, в которой они обычно представляются, в число подлинных религиозных представлений самого раннего периода. Позже у меня еще будет возможность обсудить их, а в конце этой лекции я могу лишь подвести итоги последних исследований этого любопытного облака так называемых божеств.

Мы знаем о них в основном, но не полностью, от Тертуллиана и *de Civitate Dei* святого Августина.³²³ Эти ученые богословы, желая показать нелепость языческих религий, нашли богатый материал в великом труде Варро о римских религиозных древностях; и хотя он отнюдь не был таким изящным писателем, как Цицерон, они тщательно его изучили и, кстати, значительно пополнили наши знания как о самом Варро, так и о римской религии. Святой Августин говорит нам, что именно в последних трех книгах своего труда Варро рассматривает римские божества, разделяя их на *di certi*, *di incerti* и *di selecti*. В первой из них он имел дело главным образом с теми, о которых мы сейчас говорим: они были *certi*, потому что их имена достаточно четко выражали их предполагаемую деятельность.³²⁴ Мы точно знаем, что Варро нашел эти имена в книгах понтификов, и что там они назывались *Indigitamenta*:³²⁵ - слово, которое по-разному интерпретируется и является предметом многих научных споров. Я согласен с Виссой, что оно означает "формы обращения", *то есть* правильные имена, под которыми следует обращаться к богам.

Таким образом, эти списки имен дошли до нас из третьих рук: Варро взял их из понтификальных книг, а христианские отцы - от Варро. Очевидно, что в таком случае они нуждаются в очень тщательной критической экспертизе; а до недавнего времени они принимались полностью, без колебаний и размышлений над такими вопросами, как, *например*, насколько они психологически вероятны или могут ли они быть распараллелены с религиозным опытом других народов. Некоторые предварительные критические попытки в этом направлении были предприняты около пятидесяти лет назад³²⁶, но первое обстоятельное исследование этой темы было опубликовано Р. Питером в статье "Indigitamenta" в "Мифологическом лексиконе" Рошера. Этот трудолюбивейший ученый, хотя его толкование слова *Indigitamenta*, вероятно, ошибочно,³²⁷ первым пришел к определенному выводу, что списки не являются действительно примитивными и не представляют собой, в том виде, в каком они у нас есть, примитивную религиозную мысль. Именно после очень тщательного изучения этой статьи, достаточно длинной, чтобы заполнить небольшой том, я написал в своих "Римских празднествах" о *Indigitamenta* как о "основанных на" - не на самом деле представляющих, я мог бы добавить - "старых идеях

божественного агентства, теперь систематизированных чем-то вроде научной терминологии и упорядоченной классификации опытными теологами"; и как об "искусственном священническом преувеличении примитивной тенденции видеть мир безымянных духов, окружающих и влияющих на всю человеческую жизнь".³²⁸

В то время я не занимался специально Индигитаменами и лишь вскользь упоминал о них. Но еще до выхода моей книги в свет появилась интереснейшая работа блестящего исследователя Г. Узенера об именах божеств (*Götternamen*), которая привлекла новое внимание к этой теме. Усенер нашел в средневековых записях о религии язычников-литовцев то, что казалось замечательной параллелью с этой старой римской теологией, и он также сравнил эти записи с некоторыми фактами в том, что мы можем назвать доолимпийскими религиозными идеями греков. "Вывод, который он делает, - пишет доктор Фарнелл³²⁹, - и я не могу выразить его лучше, - состоит в том, что индогерманские народы на пути к высшему политеизму прошли через более раннюю стадию, когда объектами культа были существа, которых он обозначил недавно придуманными словами "Augenblickgötter" и "Sondergötter" (боги мгновенного или ограниченного действия)". Он пошел дальше и утверждал, что антропоморфные боги Греции и Италии, индоиранцев, персов и славян были созданы из этих духов, выполняющих особые функции и управляющих определенными моментами человеческой жизни; но эта последняя часть его теории меня сейчас не касается. Сейчас мы хотим знать, использовал ли Усенер в своих записях о римских индигитаменах записи, которые действительно отражают раннюю стадию религиозной мысли в Италии; и я могу добавить, что мы должны быть рады узнать, можно ли также безоговорочно полагаться на его литовские записи.³³⁰ Что касается Греции, доктор Фарнелл подверг его теории серьезной критике.

Самым последним вкладом в обсуждение римской части темы является работа Виссова, который в 1904 году опубликовал статью "Истинные и ложные зондергеттеры в Риме";³³¹ это ценнейшая и весомая критическая работа, но чрезвычайно сложная для понимания и усвоения. Здесь я привожу лишь основные результаты. Виссова берет два подлинных примера *Sondergötter*, дошедших до нас из других источников, причем более прямых, чем упомянутые выше: первый - от Фабия Пиктора, старейшего римского историка³³², а второй - из *Acta Fratrum Arvalium*.³³³ Фабий говорит, что фламены (*Cerealis?*), принося жертвы Теллусу и Церере, также обращались к следующим божествам: *Vervactor* - для первой вспашки, как толкует Виссова; *Redarator* - для второй вспашки; *Imporcitor* - для боронования; *Insitor* - для посева; *Oberator* - для подкормки; *Occator*, *Sarritor*, *Subrincator*, *Messor*, *Convactor*, *Conditor*, *Promitor* - для последующих операций вплоть до сбора урожая и фактического распределения кукурузы в пищу. Во-вторых, в Актах Арвальских братьев мы находим, по случаю *пиакеры*, вызванной ростом смоковницы на крыше храма Деа Диа, в конце длинного списка божеств, к которым обращались, и перед именами *дивов* императорских семей, имена трех зондергеттеров, Адоленда Коммоленда Деферунда, и в другом случае, Адоленда и Монетка; Эти названия, несомненно, относятся к процессу спуска с крыши, разламывания и сжигания несносного дерева.

В обоих этих примерах, дошедших до нас более непосредственно, чем списки в "Отцах", Виссова видит помощников или подчиненных божеств (если их можно так назвать), сгруппированных вокруг центральной идеи - главного объекта жертвоприношения в каждом случае;³³⁴ это результат *cura* и *saerimonia*, контролируемых и чрезмерно развитых папским законом и ритуалом. От себя добавлю, что маловероятно и психологически почти невозможно, чтобы какой-либо отдельный крестьянин утруждал себя запоминанием и перечислением по именам двенадцати божеств, представляющих различные стадии

сельскохозяйственного процесса; и Катон, по сути, ничего не говорит о таком ритуале. Это были фламены города-государства, которые, принося жертвы Теллусу и Церере перед сбором урожая,³³⁵ представляли или вспоминали различные процессы года того, что мы можем назвать высоким земледелием, а не примитивным, под именами божеств, явно придуманных из слов, выражающих эти процессы - слов, которые сами, конечно, не все античные. А во втором примере, который датируется вторым веком нашей эры, мы видим, что процесс уничтожения вторгшейся смоковницы представлен в ритуале точно таким же любопытным образом: имена божеств, Деферунда и остальных, были придуманы для этого случая из слов, которые выражают несколько актов процесса уничтожения. Арвальские братья II века унаследовали традиции своих предшественников более раннего периода и выполнили работу по усилению своих заклинаний, педантично подражая понтификам пяти или шести веков ранее. Они придерживались, как нам кажется нелепым, старого представления о том, что в поклонении нужно стараться охватить как можно большую территорию, и охватить ее в деталях, чтобы не упустить ни единого шанса добиться цели, ради которой вы прилагаете столько усилий.

Теперь вернемся к Варро и его спискам имен. К какому выводу пришел доктор Виссова, изучив два примера *Sondergötter*, которые не дошли до нас через такое количество книг, как остальные?

По его словам, "*di certi*" Варро³³⁶ - и я не сомневаюсь, что он прав - включала в себя имена всех божеств, великих или малых, о которых он мог быть уверен, что знает что-то, как он нашел это в книгах понтификов; А та часть этих книг, в которой он нашел эти имена, известная как *Indigitamenta*, вероятно, содержала формулы призыва, *precationum carmina*,³³⁷ того же рода, что и *comprecationes deorum immortalium*, из которых Геллий цитировал пары мужских и женских божеств, о которых мы говорили выше. Варро объединил все эти имена в группы главных и подчиненных или помощников божеств, причем последние, как мы только что видели, детально расширяли значение и сферу применения первых; следы этой группировки до сих пор видны в рассказах Августина и Тертуллиана. Но добрые отцы в поисках материала для своих насмешек, не имея перед собой ни исторической, ни научной цели, печально разбросали всю коллекцию, в результате чего она теперь напоминает кусочки стекла в калейдоскопе и уже не может быть перекомпонована по первоначальному варроновскому плану. Трудность усугубляется этимологиями и объяснениями божественных имен, которые, как правило, еще более абсурдны, чем сами божества.³³⁸

Но, в конце концов, следует задать вопрос, имели ли эти *Sondergötter* реального вида, такие как, например, те двенадцать сельскохозяйственных, к которым обращались *flamen* на *Cereale sacrum*, свое происхождение в каком-либо смысле в народном обиходе или вере. В конце своей статьи Виссова категорически заявляет, что не верит в это. Для себя я бы изменил этот вывод только следующим образом: я думаю, что они должны были быть теологическим, или, возможно, скорее ритуальным результатом психологической тенденции, укоренившейся в народном сознании. Я уже обращал внимание на любопытную часть фольклора, в которой при рождении ребенка вызывались три духа земледелия с помощью своего рода притч;³³⁹ и я не могу считать этот обычай частью понтификального ритуализма, хотя имена, возможно, были придуманы священниками в соответствии с практикой. Старый римлянин, похоже, имел тенденцию приписывать то, что за неимением лучшего слова мы можем назвать божественностью, не только одушевленным и неодушевленным предметам, но и действиям и абстракциям; это, как я понимаю, продвинутая стадия анимизма, свойственная, похоже, высокопрактичному

сельскохозяйственному народу, и именно эта стадия отражена в ритуальной работе жрецов. Они превратили тусклые и безымянные силы в определенных и понятных божеств с именами, и расположили их группами так, чтобы они вписывались в жизнь города и фермы. К чему привела вся эта изобретательность и была ли она вообще популярна, - вопрос, едва ли поддающийся решению. Что действительно интересно в этом вопросе, если моя точка зрения верна, так это любопытный способ, которым ранний римлянин, похоже, рассматривал всю жизнь, силу и действие, человеческое или иное, как в некотором смысле связанное с божественным или духовным агентством и являющееся его результатом.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ VII

291 О *loca sacra* и *consecratio* см. Marquardt, p. 148 и далее; Wissowa, R.K. p. 400.

292 Serv. *ad Aen.* xii. 119, "Romani moris fuerat cespitem arae super imponere, et ita sacrificare." Ср. некоторые ценные замечания Хензена, *Acta Fratr. Arv.* p. 23. Алтарь фратрии находился перед их рощей; они использовали также подвижный алтарь (*foculus*) из серебра, но украшенный *cespiti* (ib. p. 21): он служил для предварительного приношения вина и ладана (Wissowa, R.K. p. 351).

293 В Aug. *Civ. Dei*, iv. 31; издание Агахда фрагментов "Ant. rer. div." Varro, p. 164.

294 Aug. *Civ. Dei*, iv. 23; Agahd, p. 159. См. Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 280 foll.

295 Strabo iv. 180.

296 *Fasti*, vi. 305.

297 Tibull. ii. 5. 27. Строки Проперция - iv. (v.) 2. 59: "Stipes acernus eram, properanti falce dolatus, Ante Numam grata pauper in urbe deus". Вопрос в том, являются ли они подлинными примерами естественной эволюции "куска или камня" в нечто, имеющее характер антропоморфного изображения божества, или же они - результат воздействия греческих статуй на народное сознание в деревенских районах Италии. Насколько мне известно, эти отрывки существуют сами по себе, и у нас нет возможности решить, была ли антропоморфная тенденция родной или чужеродной. Вортумн, однако, несомненно, был этрусского происхождения; Wissowa, R.K. p. 233. Тема развития иконографии такого рода хорошо изложена в небольшом томе Э. Гарднера "Религия и искусство в Древней Греции", гл. I.

298 См. Sayce, *Gifford Lectures on the Religions of Egypt and Babylonia*, p. 302. Интересную статью об эволюции *dei* в Риме из функционального *numina* можно найти в *Abhandlungen zur röm. Religion*, p. 155 foll., основанную на теории Зондергеттера (Usener). Она гениальна и образна, но, на мой взгляд, не согласуется с фактами, насколько они нам известны. Его этапы таковы: (1) кратковременная функция *нумина*, например, молния; (2) возвышение его до постоянной силы или функции; (3) последующее ограничение нумена особой четко обозначенной функцией; (4) возвышение нумена до божества, задуманного по подобию человека, причем мужского или женского, поскольку человек не может мыслить силу иначе, чем по аналогии с мужской или женской творческой энергией. Наконец, когда божество завершено, функции бывшего нумена становятся атрибутами или качествами, следы которых мы находим в парах божеств в Геллии, xiii. 23, о которых речь пойдет далее в этой лекции. Некоторые из них, конечно, в конечном итоге стали отдельными божествами - Салакия, Майя, Луа. Поскольку я не могу согласиться с мнением, что самые ранние римские представления о сверхъестественном можно найти в сборниках сравнительно позднего

периода, то есть в так называемых Indigitamenta, этот очаровательно симметричный рассказ не имеет для меня никакого очарования, кроме своей симметрии.

299 Хензен, *Acta Fratr. Arv.* pp. 144, 146; Cato, *R.R.* 139; *C.I.L.* vi. 110 и 111. Другие ссылки приведены у Виссова, *R.K.* p. 33, прим. 2.

300 Для Палеса - *R.F.* p. 80, примечание; для Помоны - Wissowa, *R.K.* p. 165.

301 Отрывок гласит (*Aug. C.D.* iv. 32): "Dicit enim (Varro) de generationibus deorum magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos, et ideo et sexum et generationes deorum maiores suos (id est veteres credidisse Romanos) et eorum constituisse coniugia." Есть забавный отрывок в Lactantius, i. 17 (*de Falsa Religione*), который доктор Фрейзер мог бы прочитать с пользой. Он начинается так: "Si duo sunt sexus deorum, sequitur concubitus". Далее он насмешливо утверждает, что у богов должны быть дома, города, земли, которые они пашут и сеют, что доказывает их смертность. Наконец, он проводит всю серию умозаключений в обратном порядке, заканчивая словами: "si domibus carent, ergo et concubitu. Si concubitus ab his abest, et sexus igitur foemineus" и т. д. Все это, по его мнению, можно вывести из того факта, что боги бывают обоих полов; но то, что у них есть *сожительницы*, можно вывести из его аргументации не больше, чем то, что они пашут и сеют.

302 Д-р Фрейзер предполагает священный брак Юпитера и Юноны под формами Януса и Дианы, в *Kingship*, p. 214; но он прекрасно понимает, что это чистая догадка. Действительно, в Фалерии был такой брак Юноны с неизвестным божеством (Овидий, *Amores*, iii. 13), история которого, однако, нам неизвестна. Фалерий был одним из тех городов, в которых, как и в Праенесте, встречались этрусское, греческое и латинское влияния. "Orci nuptiae", на котором акцентирует внимание Фрейзер, был просто греческим браком Плутона и Прозерпины: "Orci coniux Proserpina", *Aug. C.D.* vii. 23 и 28, Agahd, p. 152. Виссова убедительно доказывает это, *R.K.* p. 246. Оркус был грецизирован как Плут, но сам был полностью лишен личности.

303 Д-р Фрейзер ошибочно переводит это как "древние молитвы" (с. 411), добавляя "высший возможный авторитет в этом вопросе". *Oratio* никогда не используется в этом смысле до христианских времен: это слово всегда *precatio*. Все ученые согласны с тем, что имеются в виду обращения к божествам в старых речах, которые встречаются один или два раза у Цицерона (например, в конце "*Верринов*"); ср. *Livy* xxix. 15. Поскольку нельзя считать, что запись речей началась раньше III века до н. э., это не отсылает нас далеко назад. Этот век также является веком, когда понтифики, вероятно, были наиболее активны в составлении сборников; см. ниже, с. 285 и далее.

304 См. Приложение В в конце тома.

305 Ср. Овидий, *Фасты*, iii. 850, "*forti sacrificare deae*". В *R.F.* p. 60 и далее я критикую попытки древних и современных авторов сделать этого Нерио предметом мифов.

306 *Macrobius* i. 12. 18. Это слово *Maiestas* показывает сомнительную природу этих женских имен и, вероятно, выдает истинное значение *Maia*. Здесь я могу упомянуть, что Беллону вместо Нерио в качестве жены Марса приписывает Сенека ар. *Aug. C.D.* vi. 10; также Венера вместо Майи приписывается Вулкану. Ни та, ни другая не имеют, насколько нам известно, никакой связи с богами, которым Сенека приписывает их в жены: Венера-Вулкан, конечно же, греческая. И Августин, и доктор Фрейзер могли бы с пользой для себя воздержаться от

цитирования Сенеки в этом вопросе: будучи испанцем по происхождению, он вряд ли разбирался в технических вопросах римского ритуала.

307 См. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, i. 274.

308 В греко-римскую эпоху Марс, по-видимому, был излюбленным объектом мифотворчества; см. статью Usener'а об итальянских мифах в *Rhein. Mus.* vol. xxx.; Roscher в *Myth. Lex.* для работ по греко-этрусскому искусству, в которых он появляется в некоторых мифических сценах.

309 Х. Джордан, цитируется в *R.F.* p. 61 note. Я оставляю в приложении то, что необходимо сказать о других парах божеств, упомянутых Геллием.

310 Leipzig, 1898, p. 7 foll.

311 Wissowa, *R.K.* p. 168. Carter, *op. cit.* p. 21.

312 См. Buecheler, *Umbrica*, pp. 22 и 98.

313 Так обычно объясняют Фидес, как первоначально принадлежавший Юпитеру (Wissowa, *R.K.* p. 103 foll.); но другого мнения придерживается Гарольд Л. Акстелл в своей работе об обожествлении абстрактных идей в Риме (Chicago, 1907), p. 20.

314 В Фестшрифте ф. О. Хиршфельда, стр. 243 и далее.

315 *Религия вавилонян*, вводная глава.

316 *Op. cit.* p. 412.

317 *L.L.* v. 64.

318 Этот фрагмент - № 503 в Baehrens, *Fragm. Poet. Rom.*

319 Лактанций, *Div. inst.* iv. 3.

320 Crawley, *The Tree of Life*, p. 256; Farnell, *Evolution of Religion*, p. 180; von Domaszewski, *Abhandlungen*, p. 166, "Man ruft sie an im Gebete als pater und mater zum Zeichen der Unterwerfung unter ihren Willen, wie der Sohn dem Gebote des paterfamilias sich fügt. Der sittlich strenge Gehorsam, der das Familienleben der Römer beherrscht, die pietas, ist der Sinn der römischen religio." Ср. также Appel, *de Rom. precationibus*, pp. 102-3, который считает, что они считали богов "velut patriarchas sive patres familias". Он цитирует Preller-Jordan i. 55 и Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 142 sq. Так же и с mater - "velut mater familias".

321 Выражение, по-видимому, означает "отец, созданный для целей посольства". Wissowa, *R.K.* p. 477, note 3.

322 p. 19. Это было написано, как можно заметить, через несколько лет после того, как Ауст тщательно исследовал культ Юпитера для своей статьи в *"Мифологическом лексиконе"*; в этом культе, если где-либо, можно попытаться увидеть свидетельство личной концепции божеств. Поскольку д-р Фрейзер ссылается на культ Юпитера в Праенесте, на который я отсылал его как на свидетельство возможной личной концепции бога в этом латинском городе, я могу сказать здесь, что придерживаюсь того, что я сказал об этом в *R.F.* p. 226 и далее; ни одна часть античного культа не занимала моего внимания больше, чем эта, и я пытался открыть все источники для подтверждения или критики. Виссова выразилась почти в тех же выражениях в *R.K.* p. 209: мы пришли к нашим выводам независимо друг от друга.

323 Тертуллиан, *ad Nationes*, 11, и *de Anima*, 37 foll.; Aug. *de Civ. Dei*, iv. *passim*, и особенно гл. xi.; Р. Питер составил полный список (*Myth. Lex.*, s.v. "Indigitamenta", p. 143) из этих и других источников.

324 Aug. *C.D.* vii. 17. То, что именно это Варро имел в виду под словом *di certi*, впервые подтвердил Виссова в примечании к своему изданию Marquardt, p. 9; это было принято в качестве истинного рассказа. Полное обсуждение можно найти в издании Агахда фрагментов работы Варро, p. 126 и далее; ср. статью Петра, процитированную выше, и Wissowa, *R.K.* pp. 61 и 65. Несколько иная точка зрения представлена в статье Домашевского в *Archiv* за 1907 г., с. 1 и далее, предложенной на основе "*Götternamen*" Усенера.

325 Подтверждение этому можно найти в примечании 4 на стр. 9 у Марквардта. Я не сомневаюсь, что Виссова права, объясняя Indigitamenta как "Gebetsformeln", формулы призыва; в которых самым важным, мы можем добавить, было бы имя божества. См. его *Gesammelte Abhandlungen*, p. 177 и далее. В "Индигитаментах" содержатся, как один раздел, призывы *di certi*.

326 В основном Амброшем в его "*Religionsbücher der Römer*". Статья Петера содержит полезный отчет обо всем ходе исследований по этому вопросу.

327 *Lex.* p. 137; это был его учитель Рейффершайд. Ср. Wissowa, *op. cit.* (*Ges. Abhandl.* p. 306 foll.).

328 *R.F.* pp. 191, 341.

329 "Место зондергеттеров в греческом политеизме", напечатано в "*Антропологических очерках, адресованных Э. Б. Тайлору*", стр. 81. Рассуждения Усенера о римских и литовских зондергеттерах содержатся в его *Götternamen*, p. 73 и далее.

330 Виссова пишет (*Ges. Abhandl.* p. 320 note), что у него есть основания полагать, что большое количество литовских зондергеттеров стали таковыми только благодаря тому, что их рассматривали средневековые писатели, на которых опирался Усенер!

331 *Ges. Abhandl.* p. 304 foll.

332 Servius (Interpol.) *ad Georg.* i. 21.

333 Хензен, *Acta Fratr. Arv.* p. 147; *C.I.L.* vi. 2099 и 2107.

334 *Op. cit.* p. 323 и далее; о *famuli* и *anculi divi* - Henzen, *op. cit.* p. 145.

335 См. выше, с. 121.

336 p. 312; ср. 320, где он далее утверждает, что Варро сам ответствен за создание большого количества этих зондергеттеров, благодаря своему крайнему желанию зафиксировать и определить функции каждого божества по отношению к человеческой жизни; точно так же, как средневековые писатели Ласковский и Преториус могли создать множество литовских зондергеттеров. Поскольку мне не совсем ясен этот вопрос, я не упоминаю его в тексте.

337 *Op. cit.* p. 314, примечание 1. См. выше, примечание 33.

338 Например, *Vaticanus*, "qui infantum vagitibus praesidet"; *Rusina* от *rus*; *Consus* от *consilium* и т. д.

ЛЕКЦИЯ VIII

РИТУАЛ *IUS DIVINUM*

Я уже часто упоминал *ius divinum*, закон, регулирующий отношения между божественными и человеческими жителями города, как *ius civile* регулировал отношения между гражданином и гражданином.³⁴⁰ Когда мы изучали календарь Нумы, мы фактически рассматривали часть этого закона; мы начали с него наши исследования религии римского города-государства, потому что это самый ранний документ, которым мы располагаем, освещающий темные века городской жизни, насколько это касается религии. Изучение календаря, естественно, привело нас к рассмотрению доказательств, которые он дает в совокупности с другими источниками информации, относительно природы божеств, для поклонения которым он устанавливает времена и сезоны, или, если быть более точным, объема знаний, которых римляне достигли о своих божественных существах. Но теперь мы должны вернуться к *ius divinum* и изучить его в другом аспекте, для которого сам календарь не является достаточным доказательством.

Возможно, самый простой способ объяснить этот *ius* - описать его как изложение правил поддержания правильных отношений между гражданами и их божествами; как предписание того, что следует делать или избегать, чтобы поддерживать постоянный *пакс*, или квази-правовой договор, между этими двумя сторонами. Два слова *ius* и *пакс*, заметим, постоянно встречаются нам в римских религиозных документах. В молитве, санкционированной понтификами для использования при совершении нового клира, мы читаем: "*Si deus, si dea sit cuius illud sacrum est, ut tibi ius siet porco piaculo facere illiusce sacri coercendi ergo*",³⁴¹ *то есть* "О неизвестное божество, бог или богиня, чьей собственностью является этот лес, пусть будет законным принести тебе в жертву эту свинью в качестве искупительной жертвы, ради вырубки деревьев в этом твоём лесу". "*Pacem deorum exproscere*" (или "*petere*") - устойчивая формула, как известно всем читателям Вергилия;³⁴² и она встречается у многих других авторов и в религиозных документах. Когда Ливий хочет выразить ужас старых патрицианских семей перед мыслью о том, что плебеи будут консулами - людьми, не имеющими никакого знания о *ius divinum* и никакого права на него, - он заставляет Аппия Клавдия воскликнуть: "*Nunc nos, tanquam iam nihil pace deorum opus sit, omnes caerimonias polluimus*".³⁴³ Как мы можем поддерживать правильные отношения с богами, если о них заботятся плебеи?

Таким образом, не будет слишком далеко ходить, если описать всю римскую религию города-государства как *Rechtsverkehr*,³⁴⁴ юридический процесс, идущий непрерывно. Когда основывалась колония, *то есть* военный форпост, который должен был быть во всех отношениях копией римского государства, было совершенно необходимо, чтобы в нем был заложен *ius divinum*; он должен был иметь религиозный устав, так же как и гражданский. Даже в самом конце жизни Республики, когда Цезарь основал колонию в Испании, он предписал, чтобы в течение десяти дней после вступления в должность первых магистратов они советовались с сенатом "*quos et quot dies festos esse et quae sacra fieri publice placeat et quos ea sacra facere placeat*", *то есть* по поводу календаря, ритуала и священства.³⁴⁵ Римляне, конечно, предполагали, что Нума, их царь-жрец, сделал то же самое для Рима; Ливий описывает его как рукоположившего понтифика, которому он поручил заботу обо всех

этих делах, с письменными правилами, которым он должен был следовать.³⁴⁶ Это была воображаемая религиозная хартия Римского государства. Без него гражданин, вернее, его официальный представитель, не знал бы с необходимой точностью деталей *cura* и *saerimonia*; без него также нельзя было ожидать, что божества выполнят свою часть работы по продвижению интересов государства, и более того, , как я думаю, мы увидим, нельзя было ожидать, что они сохраняют силу и жизнеспособность, необходимые для этой работы. Поддержка требовалась с каждой стороны; государство нуждалось в помощи богов, а боги - в заботе и поклонении со стороны государства.

Пути и средства поддержания этого *рах* были следующими. Во-первых, божества должны быть должным образом умиротворены, а их сила поддерживаться в полной силе посредством ритуала жертвоприношений и молитв, совершаемых в надлежащее время и в надлежащем месте уполномоченными лицами, сведущими в этом ритуале. Во-вторых, должно быть обеспечено точное выполнение всех клятв и торжественных обещаний, данных богам государством или его магистратами, а также частными лицами, которые могли бы дать подобные обязательства. В-третьих, город, его земля и люди должны быть ограждены от всех злых или враждебных влияний, будь то духовных или материальных, или тех и других, посредством процесса, широко известного как *lustratio*, который мы обычно переводим как *очищение*. Наконец, необходимо обращать пристальное внимание на все внешние признаки воли богов, проявляющиеся в виде различных предзнаменований и предвестий. Этот последний способ обеспечения *рах* стал особенно заметен гораздо позже в римской истории, и я предпочитаю отложить его подробное обсуждение на данный момент; но три других мы сейчас рассмотрим, используя доказательства, полученные в основном из фактов культа, а не из причуд мифологов.

Итак, сначала я рассматриваю жертвоприношение, касаясь лишь общих принципов жертвенных обрядов, насколько мы можем различить их в многочисленных деталях, дошедших до нас. Слово *sacrificium*, заметим, в самом широком смысле может охватывать любой религиозный акт, в котором что-то становится *sacrum*, то есть (в юридическом смысле) собственностью божества;³⁴⁷ я сейчас не занимаюсь предположениями о том, какой именно смысл могло иметь это бессмертное слово до того, как оно было воплощено в *ius divinum*. "Sacrificium" в практическом употреблении самими римлянами ограничивается жертвоприношениями, животными или зерном, сделанными на месте, где божество приняло свою резиденцию, или в каком-то месте на границе земли или города (например, ворота), которое находилось под его защитой, или (в более поздние времена, по крайней мере) на временном алтаре, возведенном во время кампании. Таким образом, это было такое же жертвоприношение, когда отцы-фамилии во время каждой трапезы бросали часть еды в огонь, резиденцию Весты, как и когда консул приносил жертву Марсу накануне битвы.

Жертвоприношения обычно делятся на три класса: (1) почетные, когда жертва считается в некотором смысле даром божеству; (2) пиакулярные, или жертвы за грех, когда жертву обычно сжигали целиком, не оставляя частей для еды (хотя в Риме это было не так); (3) сакраментальные жертвы, когда поклоняющиеся вступали в общение с божеством, принимая вместе с ним священную жертву.³⁴⁸ Два первых типа являются постоянными и типичными для римской религии; но следы сакраментального типа, который Робертсон Смит считал самым древним, также встречаются, и я проясню ситуацию, если сразу же упомяну о них. Самым интересным примером является латинский праздник на Альбанской горе, где плоть жертвы, белой телицы, которая никогда не чувствовала ига, принимали депутаты всех городов Латинской лиги, придавая большое значение правильному распределению.³⁴⁹ Здесь латинская раса "ежегодно признает свое общее кровное родство и скрепляет его,

принимая участие в общей трапезе священной жертвы", вступая таким образом в общение с Юпитером, древним богом расы, и друг с другом, принимая участие в поедании плоти священного животного. "Эта общая трапеза, возможно, сохранилась с тех времен, когда скот был священным животным, и его никогда не убивали и не ели, за исключением торжественных ежегодных случаев, когда клан или раса возобновляли свое родство и свои взаимные обязательства торжественным таинством". Заманчиво сравнить с этим великим таинством *epulum Iovis* в сентябрьские иды, день посвящения Капитолийского храма Юпитеру, Юноне и Минерве, где три божества, похоже, присутствовали в видимой форме, чтобы разделить трапезу с магистратами и сенатом.³⁵⁰ Но мы еще не достигли возраста, когда был построен этот храм, и у нас нет свидетельств, позволяющих отнести этот обряд в какой-либо форме к доэтрусскому периоду. Есть, однако, слабые указания на то, что старые италийцы верили, что божества в каком-то смысле присутствуют на их трапезах, хотя и не в видимой форме; а на одном празднике, Форнакалии, который был заботой не всего государства, а тридцати *курий*, на которые оно делилось,³⁵¹ кажется, нет сомнений, что происходила общая трапеза, в которой боги, как считалось, принимали участие, или, во всяком случае, присутствовали, хотя и невидимо. Однако *ius divinum* римского государства, несомненно, не поощрял такого рода таинства; ведь в регулярном круге государственных праздников, в который мы не можем включить даже *латинские ферии*, жертвоприношения, насколько мы знаем, были только почетными или пиастрыми. Если я не ошибаюсь, идея участия народа в торжественных священных обрядах не поощрялась римским жречеством; в *ius divinum* была четко проведена граница между *sacrum* и *profanum*; сцены обжорства или веселья, как греческие гекатомбы, были исключены из *sacra publica*, как я уже отмечал. Только после появления сивиллиных книг и *Graecus ritus* народ стал принимать активное участие в государственной религии; его обязанностью было лишь воздерживаться от беспорядков во время совершения священных обрядов. "Feriis iurgia amovento" - единственное упоминание в воображаемом наброске Цицероном *ius divinum* о поведении гражданина в дни праздников.³⁵² [352] В рамках семьи, курии, рода могло быть прямое и активное участие в ежедневных или ежегодных церемониях, но существенным принципом жизни города-государства было то, что его дела, как религиозные, так и гражданские, должны выполняться для граждан специально назначенными чиновниками.

В типичном и организованном государственном богослужении, *то есть* в жертвоприношениях, почетных и пиаристых, санкционированных *ius divinum*, проявлялась максимальная забота о том, чтобы вся процедура была во всех смыслах приемлема для божества; , чтобы ничто *профанное* не переступало порог божественного; поэтому она была спокойной, упорядоченной, достойной. Чувство, что общение с вызываемым божеством невозможно иначе как в таких условиях, было очень сильно в римском сознании, сильнее, пожалуй, чем у любого другого народа, чья религиозная практика нам известна; и чувство обязательства и долга, *pietas*, как они его называли, было таким образом очень рано развито, и имело бесконечную ценность для государства в его юности. Это полностью соответствует тому, что мы узнали в двух последних лекциях о представлениях римлян о природе их божеств, и бросает дополнительный свет на эти представления. Они еще не слишком много знали о божественных существах, их силах и желаниях; знакомство еще не породило презрения; *religio*, как мы видели, все еще была сильна среди них - чувство благоговения, которое, вероятно, уменьшится или исчезнет, когда ваш бог предстанет перед вами в виде идола. Принцип человеческой природы заключается в том, что там, где знания несовершенны, необходимо позаботиться о безопасности; это верно для всех практических начинаний, а поскольку религия римлян была религией практического народа с практической целью, это было особенно верно для них.

Во-первых, для того чтобы поклонение было полностью приемлемым для божества, к которому обращаются, необходимо, чтобы человек, который его проводит, также был приемлемым. Во главе всей системы стоял рекс, который был жрецом, а также царем. Мы, конечно, не знаем, как именно назначался рекс; но в случае с типичным царем-жрецом Нумой Ливий описывает его *inauguratio* в терминах *ius divinum* более поздних времен для назначения жрецов, и мы можем считать вполне определенным, что тот же принцип действовал с древнейших времен.³⁵³ После того как он был вызван (так гласила история) из сабинского города Курес сенатом, он посоветовался с богами о своей пригодности. Затем авгур провел его к арксу на Капитолии и усадил на камень, обращенный к югу. Авгур занял место по левую руку от него (со стороны удачи) с покрытой головой, держа в правой руке *литуус* ³⁵⁴ своей должности, которым после молитвы он обозначил *области* с востока на запад, север - слева, юг - справа, и молча отметил какой-то предмет на крайнем расстоянии от *ager Romanus*, как самую дальнюю точку, где может быть принято появление предзнаменования. Затем, передав *литуус* в левую руку, он положил правую на голову Нумы и произнес такую молитву: "Отец Юпитер, если такова твоя воля (*fas*), чтобы этот Нума Помпилий, на чью голову возложена моя рука, стал царем Рима, молю тебя, дай нам ясное знамение в пределах, которые я обозначил". Затем он вслух произносил, какой ауспиции он ищет (птицы ли, молнии или еще чего); и когда они появлялись, Нума спускался как *гех* из цитадели. Этот процесс назывался *inauguratio*; он засвидетельствован для подтверждения избрания трех *flamines maiores*, рекса и авгуров в исторические времена,³⁵⁵ каков бы ни был способ этого избрания, и без него жрец не считался угодным богам. Римские писатели не упоминают о нем в связи с понтификами или весталками; если это не просто из-за недостатка доказательств, то это нелегко объяснить, если только причина не в том, что ни один из этих органов не занимался специально жертвоприношениями. Но принцип совершенно ясен: человек, который должен представлять общину в богослужении, должен быть тем, кого *нумины* открыто одобряют.

Таким образом, священник, *sacerdos*, - это человек, отделенный особым ритуалом для служения *римскому народу* (*sacra populi Romani*). Несомненно, *гех* сам проводил отбор и контролировал инаугурацию других жрецов, во главе которых он стоял. Когда царская власть закончилась, его полномочия такого рода перешли к *pontifex maximus*; и можно сразу же добавить, что его жертвенные полномочия, хотя они и были в особом смысле унаследованы жрецом, принявшим его титул, *rex sacrorum*, перешли вместе с гражданской властью ко всем магистратам *cum imperio*, которые носили *тогу претекста*, символизирующую священническую функцию, и имели право председательствовать на жертвенных обрядах как дома, так и в поле. Таким образом, магистрат и жрец, хотя и совершенно разные при Республике с точки зрения публичного права, имеют некоторые общие характеристики, проистекающие из общего источника в полномочиях рекса.³⁵⁶

Но вернемся к периоду Нумы и календарю: жрецу было необходимо не только быть угодным богам, но и выделяться среди остальных членов общества как посвященный им. Как говорит доктор Джевонс,³⁵⁷ во всех ранних религиях жрецы отделены от других поклоняющихся, частично тем, что они делают, а частично тем, чего они не могут делать; и он имеет в виду, что (1) жрец изначально был человеком, который один мог зарезать жертву; (2) что из-за своей священности он был подвержен большому количеству ограничений. Я уже говорил об этих ограничениях или священнических табу в своей второй лекции; и поскольку я считаю, что в период, который мы сейчас рассматриваем, они были не более чем выживанием, я не буду возвращаться к ним сейчас. Но о внешних знаках отличия, которые выделяли жреца как единственного, кто имел право совершать важнейший акт поклонения, жертвоприношение,

и которые выводили его из области *profanum* в область *sacrum*, я должен сказать несколько слов, прежде чем идти дальше.

В исторические времена фактическое заклание жертвы осуществлялось подчиненными, *porae, victimarii* и т. д.; но нет никаких сомнений в том, что первоначально этим занимался жрец, поскольку он, похоже, во все времена использовал один жест, который явно символизирует это,³⁵⁸ и есть также следы практики ношения тоги таким образом, чтобы оставить правую руку свободной для этого действия.³⁵⁹ Тога или любая другая специальная одежда, которую носил священник, всегда была полностью или частично красной или пурпурной. *Тогу* с пурпурной каймой носили и жрецы, и магистраты, и несовершеннолетние дети; и я думаю, есть все основания полагать, что во всех этих случаях первоначальная идея была одна и та же: они прямо или косвенно принимали участие в жертвоприношениях в качестве главных или второстепенных агентов. Салии и авгуры носили *трабею*, которая была пурпурного или красного цвета, или и того, и другого; у фламингов было особое одеяние, о цвете которого нам ничего не известно, а фламинки Диалис носили пурпурное одеяние под названием *рика* и красную вуаль под названием *фламмеум*, которую также надевала невеста во время религиозной церемонии бракосочетания. Следует ли усматривать в этом преобладании красного или пурпурного цвета какую-либо символику пролития крови во время жертвоприношения, я не могу сказать точно, но вывод напрашивается сам собой, и его с уверенностью выдвигают некоторые недавние исследователи. Стоит отметить, что весталки, которые не приносили в жертву животных, носили только белую одежду.³⁶⁰ Если красный цвет имеет отношение к пролитию крови, то он, вероятно, не просто символичен; он может означать, что приносящий жертву жрец приобщается к жизни и силе, которые он передает богу через кровь, то есть жизнь, жертвы.³⁶¹

У римских жрецов были и другие знаки отличия, первоначальный смысл которых менее очевиден. Фламен Диалис, а возможно, и все фламиники, носили шапочку с прикрепленным к ее верхушке оливковым париком; это хорошо видно на скульптурах *Ara Pacis* Августа.³⁶² У фламининок был головной убор, называемый *tutulus*, который состоял, по крайней мере, частично, из пурпурной филейной части или ленты. Фламины, когда приносили жертву, носили *галеру*, или капюшон, сделанный из кожи жертвы, а Фламины Диалиса, в частности, носили его из кожи белой телки, принесенной в жертву Юпитеру.³⁶³ Этими различными способами все священники внешне показывали себя святыми людьми, *sacerdotes*, отмеченными от *profanum vulgus*. Только о понтификах у нас нет сведений о специальной одежде, как и об их инаугурации.³⁶⁴

Таким образом, нет никаких сомнений в том, что жрецы были выбраны и отделены от народа таким образом, чтобы встретить одобрение богов; и даже аколиты, *camilli* и *camillae*, мальчики и девочки, которые часто появляются в жертвенных сценах на памятниках, носили *toga praetexta*, и, чтобы быть приемлемыми, должны были быть детьми живых родителей.³⁶⁵ В последнее время это правило стало предметом обсуждения доктора Фрейзера, который, как обычно, привлек к этому большое количество знаний. Он считает это ограничение не столько добрым предзнаменованием, *то есть* свободой от загрязнения в результате смерти родителей, сколько указанием на представление о том, что они "более полны жизни и поэтому более удачливы, чем сироты".³⁶⁶ Независимо от того, является ли это объяснение правильным или нет, оно вполне согласуется, как мы увидим далее, с общей идеей жертвоприношения в Риме, а сведения, которыми оно подкреплено, в любом случае представляют интерес и ценность.

Есть множество свидетельств исторических времен о том, что все верующие, а значит, и жрецы, принося жертву, должны были быть лично чисты и свободны от всякой скверны; это

правило распространялось и на утварь, используемую при богослужении, которая во многих случаях, по крайней мере, была примитивного изготовления и материала, а не такая, как в обычном обиходе.³⁶⁷ Необходимость личной чистоты хорошо выражена Тибуллом в его описании сельского праздника³⁶⁸ :-...

vos quoque abesse procul iubeo, discedat ab aris cui tulit hesterna gaudia nocte Venus. casta placent superis: pura cum veste venite et manibus puris sumite fontis aquam.

Эти строки свидетельствуют о приближении, по крайней мере, к идее душевной, а также материальной чистоты; и Цицерон в своем *ius divinum* в *de Legibus*³⁶⁹ фактически достигает этой идеи: "caste iubet lex adire ad deos, animo videlicet, in quo sunt omnia: nec tollit castimoniam corporis" и т. д. Но это язык более поздней эпохи, и он отражает не представления древнего римлянина, а скорее религиозную философию грека. Личная чистота, которой требовали римские правила, была выжившей из набора первобытных идей, тесно связанных с табу, которые мы только сейчас начинаем понимать в полной мере. Они характерны для всех или почти всех народов, которые достигли какого-либо прогресса в систематизации своего жертвенного поклонения. Как недавно выразился доктор Вестермарк,³⁷⁰ "они возникают из идеи, что контакт загрязняющего вещества с чем-либо священным влечет за собой вредные последствия. Предполагается, что это лишает божество или святое существо его святости..... Также считается, что священное действие теряет свою святость, если его совершает нечистый человек". А в следующем предложении он уходит еще дальше в историю верований, указывая на то, что загрязняющая субстанция сама по себе, как считается, содержит таинственную энергию вредоносного рода. Но сейчас я должен оставить эту интересную тему; историю развития привычки к чистоте из этих древних представлений вы найдете в тридцать девятой главе книги "*Происхождение и развитие нравственных идей*".

Переходя к самому акту жертвоприношения, нет нужды говорить, что жертва должна быть так же точно приспособлена для того, чтобы угодить божеству - если так можно выразиться - как и жрец, который ее приносит. Она должна быть соответствующего вида, пола, возраста, цвета; она должна добровольно идти на заклание, украшенная филейными частями и лентами (*infulae, vittae*), чтобы выделить ее среди других животных как священную; в случае с волами мы слышим также о позолоте рогов, но это должно было быть дорого и необычно.³⁷¹ Все эти детали, несомненно, были изложены в *ius divinum*, а в более поздние времена, когда божества обитали в крытых храмах, они были воплощены в *lex* или уставе каждого храма.³⁷² Мне нет необходимости подробно рассматривать их; для моей нынешней цели - выяснения значения, которое римляне придавали жертвоприношениям, - будет достаточно указать, что все жертвы, насколько нам известно, были домашними животными, и почти во всех случаях это было ценное имущество (*pecunia*), такое, какое принадлежало латинскому фермеру: бык, овца, свинья, варьирующиеся в зависимости от возраста и пола. Козы использовались в Луперкалии, а лошадь, как мы видели, приносилась в жертву Марсу 15 октября, а в апреле в Робигалии рыжая собака приносилась в жертву духу плесени. Но хотя время не позволяет мне объяснить все эти правила, внимательное изучение доказательств их существования будет полезно любому, кто хочет понять влияние *ius divinum* на сознание раннего римлянина. В семье необходимые правила были делом традиции; божеств было мало, а подношения ограничены. Но в городе-государстве все было совсем по-другому; здесь даже *ди индигетов* было много, с разными желаниями и симпатиями, а также функциями: как их было выяснить и вспомнить в нужный момент? Здесь, как и во всех других способах обеспечения *paх deorum*, нужен был центральный контролирующий орган, в знаниях и мудрости которого была бы уверена вся община; и он был найден в рексе, как это ясно видно из всего традиционного

рассказа о царе-жреце Нуме. Очень естественно, что традиция также приписывает Нуме учреждение понтификов, которых исторические римляне знали как преемников рекса в надзоре за религиозным правом.³⁷³

Если все шло хорошо, жертва шла добровольно и не было никаких дурных предзнаменований, заклятие происходило у алтаря. Во время всего действия соблюдалась тишина; головы жрецов были покрыты складками тоги;³⁷⁴ продолжали играть волынщики (*tibicines*), чтобы не было слышно ни одного неудачного звука или слова, из-за которого пришлось бы начинать заново с другой жертвой (*instauratio*). Непосредственно перед закланием жертву делали еще более святой, посыпая ее кусочками священной лепешки из *фар* (*immolatio*) и возливая на нее вино из *фокуса* или подвижного алтаря, содержащего это священное вещество, а также ладан, если он использовался в обряде. Как только животное умирало, его внутренние органы осматривали, чтобы убедиться в отсутствии физических дефектов или ненормального роста, поскольку, разумеется, было так же необходимо, чтобы животное было "чистым" внутри, как и снаружи; это было единственной целью осмотра, пока этрусское искусство *extipicina* не попало в Рим. Что стало с кровью, мы не знаем; я уже отмечал, что кровь играет весьма незначительную роль в римских ритуалах и обычаях.³⁷⁵ Но *exta*, то есть внутренние органы жизни, были отделены от остальной части туши и тщательно приготовлены в священных сосудах, прежде чем их положили на алтарь (*porrectio*), вместе с определенными кусками плоти, называемыми *magmenta*, или приростными жертвами, в то время как остальная часть плоти, которая теперь потеряла свою святость, была оставлена для использования жрецами.³⁷⁶ Время, затрачиваемое на собственно забой и осмотр органов, было недолгим, но приготовление их, должно быть, часто было длительным процессом. Овидий рассказывает, как 25 апреля он встретил Квиринала Фламена, который выносил эксту собаки и овцы, принесенных утром в Риме в жертву Робигусу, чтобы положить их на алтарь этого божества у пятой вехи на Виа Клодия.³⁷⁷ Некоторые дни в календаре, называемые *endotercisi*, которые были *nefasti* утром и вечером, были *fasti* в середине дня, между закланием жертвы и возложением ее *exta* на алтарь (*inter hostiam caesam et exta porrecta*).³⁷⁸

До сих пор я намеренно опускал одну важную деталь - молитву, которая, насколько нам известно, неизменно сопровождала жертвоприношение. Нет полной уверенности в том, в какой момент обряда она произносилась в Риме; в ритуале Игувиума мы находим ее непосредственно перед возложением *exta* на алтарь;³⁷⁹ но поскольку этот ритуал является процессионным и касается жертвоприношений в нескольких местах, две главные части обряда, заклятие и *porrectio*, вероятно, следовали друг за другом. Можно предположить, что там, где эти две части были разделены значительным интервалом, как в большинстве римских праздников, молитва произносилась священником и в момент *porrectio*. Молитва - настолько важная деталь, что требует отдельного рассмотрения: она важна потому, что помогает нам интерпретировать представления римлян о жертвоприношениях и о том, в каком положении, по их мнению, они находились по отношению к божествам, к которым обращались. Я предлагаю посвятить остаток лекции рассмотрению этой наиболее интересной темы. Во-первых, я хочу обратить внимание на одну особенность, или, скорее, выражение, которое встречается в аутентичных формулировках некоторых молитв, которыми нам посчастливилось обладать, поскольку, как мне кажется, оно проливает свет на значение, которое римляне придавали жертвоприношению, которое оно сопровождало; а во-вторых, рассмотреть характер римских молитв в целом, в связи с вопросом, который сейчас широко обсуждается, а именно: является ли молитва развитием заклинаний или чар, относящихся по своему происхождению к области магии.

В римской литературе сохранились различные формы молитв: некоторые из них пересказаны поэтами и дают общее представление о содержании без подлинных формулировок; у нас также есть два фрагмента древних *карминов*, которые имеют форму молитв, - это молитвы Салиев и Братьев Арвалов; есть и некоторые формы, используемые в особых случаях, такие как *обращение* к богам враждебной общины или формулы обетов (*vota*), которые я должен отложить до следующей лекции. Но единственные бесспорно подлинные древнеримские молитвы, использовавшиеся при жертвоприношении, взятые из книг понтификов и сохранившиеся слово в слово, - это те, которые Катон включил в свой трактат о сельском хозяйстве во II веке до н. э., как надлежащие для использования при жертвоприношении в определенных случаях в сельскохозяйственном году.³⁸⁰ Именно здесь мы встречаемся с фразой, знакомой в другой форме всем латинским ученым, на которой я хочу сделать акцент. Она встречается во всех четырех формах молитвы, которые переписал Катон. Первая - во время цветения грушевых деревьев, от имени волов: "*Iuppiter dapalis, quod tibi fieri oportet in domo familia mea culignam vini dapi eius rei*³⁸¹ *ergo, macte hac illace dape polucenda esto.*" И снова, когда предлагается вино: "*Iuppiter dapalis, macte istace dape polucenda esto. Macte vino inferio esto.*" Так и в пирическом жертвоприношении, когда совершается очищение, к неизвестному божеству обращаются в последних словах молитвы, таким образом: "*harum rerum ergo macte hoc porco piaculo immolando esto.*" Это *macte esto* мы снова находим в молитве для церемонии *lustratio*, в конце формулы: "*macte hisce suovetaurilibus lactentibus immolandis esto.*" В обряде *porca praecidaneae*, на который я уже ссылался, инструкция по вызову Юпитера гласит: "*Fertum (m. e. вид пирога) Iovi obmoveto et mactato sic, Iuppiter, te hoc fertu obmovendo bonas preces precor, uti sies volens propitius mihi liberisque meis domo familiaeque meae mactus hoc fertu.*" Янус получает другой вид пирога (*strues*) и винное приношение, и к нему обращаются точно так же. Затем мы читаем: "*Iovi fertum obmoveto mactatoque item, ut prius feceris.*"

Каково истинное значение этой фразы *macte esto*, которая, несомненно, должна была повсеместно использоваться при жертвоприношениях, а не только в частных обрядах, как у Катона, поскольку она стала использоваться в обычной речи для поздравления или пожелания, например, *macte virtute esto*?³⁸² Сервий в комментариях к Вергилию достаточно ясно объяснил это. Он объясняет его как *magis aucte* и связывает с *magnum*, increase offering, *quasi magis augmentum*, и добавляет, что, когда жертвы были зарезаны и их экста возложены на алтарь, о них говорили, что они *mactatae*. Так же и в другом комментарии он, похоже, связывает это слово с жертвой, а не с божеством. Но он совершенно четко определяет значение этого слова, как означающего увеличение или добавление чего-то; и хотя его этимология неверна, мы можем быть уверены, что он был прав в этом отношении, поскольку она, несомненно, построена на основе, *mac* или *mag*, от которой произошли *magnus*, *maius*, *maiestas* и так далее. "*Macte nova virtute puer*" означает "Будь увеличен, укреплен в добродетели"; фрагмент Луцилия (цитируемый Сервием) хорошо передает это: "*Macte inquam virtute simulque his viribus esto*", и еще один из Энния: "*Livius inde redit magno mactatus triumpho*".³⁸³ В этих отрывках мы могли бы почти перевести это слово как "прославленный"; но оно, несомненно, включает в себя значение "усиленный" или "возросший в силе".

Теперь в формулах Катона мы видим, что применяется к божеству, а не к жертве; это, естественно, не пришло в голову Сервию, чей ум был занят скорее Вергилием и литературным использованием слова, чем первоначальным использованием и значением языка молитвы. Несомненно, он допустил здесь ошибку, которую благочестие Катона позволило нам обнаружить. На самом деле, это было божество, чья сила должна была увеличиться благодаря подношениям; по крайней мере, мне кажется, что это не подлежит

сомнению. Действительно, ни в ритуале, ни в римской литературе нет никаких следов того, что боги должны были потреблять ехты или предложенные им пироги и вино; это примитивное представление должно было быть исключено из *ius divinum*. Но вместо него мы находим более духовную идею, что, помещая на алтарь органы жизни жертвы, с древними формами священного пирога и подношениями вина, жизненная сила божества, его сила помогать своим поклонникам, заставляя кукурузу расти, а скот приносить потомство, помогать государству против врагов или что-либо еще, действительно увеличивалась таким полумистическим способом. Давайте вспомним, что римские нумины были силами, постоянно действующими в своей собственной сфере; это различные проявления единой Силы, задуманные в непосредственной связи с человеком и его нуждами; к ним иногда обращались в молитвах, как мы видели, под дополнительными названиями, которые указывали на их силу и жизненную энергию: Virites Quirini, Nerio Martis, Moles Martis, Maia или Maestas Volcani. Что же может быть естественнее, чем призыв римлянина к своему божественному согражданину принять то, что, согласно древней традиции и практике, сохранит его силы и в то же время увеличит его славу и благосклонность к его поклонникам? Такова идея, которая, как я полагаю, лежала в основе римского жертвенного ритуала, и она, похоже, подтверждает динамическую теорию жертвоприношения, недавно выдвинутую некоторыми французскими антропологами, т. е. что мистический ток *религиозной силы* проходил через жертву, от жреца к божеству и, возможно, обратно.³⁸⁴ Я считаю, что здесь мы имеем переходную идею о добродетели жертвоприношения - идею, которая преодолевает пропасть между грубым представлением о том, что боги на самом деле принимают участие в жертвоприношении, и более духовным представлением о том, что жертва - это почетный дар "во славу Бога". Похоже, это также встречается в ведической религии. Доктор Фарнелл пишет: "В ведическом ритуале мы находим чистую и духовную форму молитвы; однако определенная заклинательная сила может быть присуща даже самым высоким типам, поскольку нередко мы находим представление о том, что не только сила поклоняющегося, но и сила божества подпитывается и укрепляется молитвой, а сама молитва обычно сопровождается мощным действием (например, жертвоприношением). "Пусть наши молитвы увеличат Агни": "Молитвы наполняют тебя силой и укрепляют тебя, как великие реки Синдху".³⁸⁵

Теперь я должен обратиться к форме и манере римских молитв, чтобы получить дополнительный свет на вопрос о ментальном отношении поклоняющегося к вызываемому божеству. В последние годы появилась сильная тенденция искать истоки молитвы в заклинании; или, другими словами, обнаружить мост между той ментальной установкой, которая верит, что божество можно заставить действовать определенным образом с помощью магических формул, и смиренным отношением просителя в молитве, предполагающим, что сила божества полностью превосходит силу его поклонника. Свидетельства римских молитв, как мне кажется, представляют значительную ценность для решения этого вопроса; но их нужно тщательно изучать и обрабатывать. Общее впечатление, создаваемое теми, кто писал на эту тему, заключается в том, что римские молитвы были скучными, сухими формулами, которые, как считалось, могли оказывать сдерживающее влияние на божество просто как формулы, если их повторяли с идеальной точностью нужное количество раз. Доктор Вестермарк, например, не имеет ни тени сомнения в этом; цитируя Ренана, он говорит, что "в римском, как и в большинстве старых итальянских культов, молитва - это магическая формула, производящая эффект благодаря своему собственному, присущему ей свойству". И снова он пишет, что римляне были гораздо более пристрастны к магии, чем к религии; "они хотели принуждать богов, а не быть принужденными ими. Их *religio*, вероятно, была близка к греческому *κατάθεσμος*, что означало не только обычную связь, но и магическую связь или узел, или тем самым

околдовывание".³⁸⁶ Мне не нужно останавливаться, чтобы указать на неправильное понимание слова *religio*, которое наваяло весь этот отрывок; предполагаемого происхождения от *ligare* вполне достаточно, чтобы навести на мысль о магии тех, кто идет по ее следу.³⁸⁷ Давайте перейдем к рассмотрению самих молитв; думаю, мы обнаружим, что, хотя в общепринятом представлении о них есть много правды, это не совсем вся правда.

Самые древние римские молитвы, которыми мы располагаем, обычно называют гимнами, потому что латинское слово для них - *carmen*, а именно: *Carmen Saliare*, которая слишком неясна и фрагментарна, чтобы быть полезной для нас, и *Carmen Arvalium* братьев, которая сохранилась на камне и вполне понятна.³⁸⁸ Слово *carmen*, заметим, использовалось древними римлянами для обозначения любого вида метрической формулы, будь то гимн, молитва или заклинание. Плиний, когда пишет о магии и заклинаниях, явно включает в них молитву;³⁸⁹ а доктор Джевонс недавно отметил, что пение, особенно пение низким голосом или приглушенным тоном, является характерной чертой магии не только в Греции и Риме, но и во многих частях мира в наши дни.³⁹⁰ Таким образом, словесные свидетельства убедительно говорят в пользу того, что эти древние *кармины* римского культа действительно были заклинаниями; да и сама *Carmen Arvalium* не противоречит этому. После сложной жертвенной церемонии жрецы, используя письменную копию *кармины* (*libellis acceptis*), танцевали в тройном ритме (*tripodaverunt*), пока пели ее; она состояла из шести пунктов, каждый из которых повторялся три раза. "*Enos Lases iuvate! Neve luerve Marmar sins incurrere in pleores! Satur fu fere Mars, limen sali, sta berber! Semunes alternei advocapit cunctos! Enos Marmar iuvato! Triumpe!*" Точное толкование этих слов меня сейчас не интересует; но они явно содержат обращения к Ларесу и Марсу, которые могут быть либо прошениями, либо приказами, и которые, возможно, действительно находятся на границе между ними; а поскольку они трижды повторяются и сопровождаются танцами и жестиком, несомненно, относятся скорее к области магии, чем к религии.

Интересно сравнить с этим *карменом* молитвы гильдии братьев (*Attiedii*) в Игувиуме; они лучше всего сохранились из всех старых итальянских молитв и, хотя и не являются римскими, принадлежат к той же расе. В *lustratio аркса* (*Ocris Fisius*) из Игувиума мы находим три божества, к которым обращаются, с тщательно разработанным жертвенным ритуалом, у трех ворот, и длинную молитву, обращенную к каждому божеству, трижды повторенную, как в *Carmen Arvale*. Она должна произноситься под дыхание (*tacitus precator totum*, vi. A. 55), что было распространено и в Риме и, как считается, характерно для магического заклинания;³⁹¹ и за исключением первой молитвы, обращенной к главному божеству Юпитеру Грабовию, она сопровождается неким танцем или ритмичным движением (*tripodatio*).³⁹² Таким образом, по внешним признакам этот ритуал мало чем отличается от римской молитвы Арвалов, а по сути, возможно, восходит к временам столь же отдаленным, как и те, в которых зародилась последняя. Но когда мы исследуем суть молитвы, мы обнаружим, что она написана на языке прошения, что не вызывает сомнений - если ее правильно истолковать, как мы можем полагать, что так оно и есть:...

"Te invocavi invoco divum Grabovium pro arce Fisia, pro urbe Iguvina, pro arcis nomine, pro urbis nomine: *volens sis, propitius sis* arci Fisiae, urbi Iguvinae, arcis nomini, urbis nomini. Sancte, te invocavi invoco divum Grabovium. Sancti fiducia te invocavi invoco divum Grabovium. Dive Grabovie te hoc bove opimo piaculo pro arce Fisia, etc. Dive Grabovi, illius anni quiquomque in arce Fisia ignis ortus est, in urbe Iguvina ritus debiti omissi sunt, pro nihilo ducito. Dive Grabovi, quicquid tui sacrificii vitiatum est, peccatum est, peremptum est, fraudatum est, demptum est, tui sacrificii visum invisum vitium est, dive Grabovi, quicquid ius sit, hoc bove opimo piaculo piando....

Нырйай, Грабови, *piato arcem Fisiam, piato urbem Iguvinam. Dive Grabovi, piato arcis Fisiae, urbis Iguvinae, nomen, magistratus, ritus, viros, pecora, fundos, fruges: piato, esto volens propitius pace tua* arcis Fisiae, etc. *Dive Grabovi, salvam servato arcem Fisiam salvam servato urbem Iguvinam Dive Grabovi, te hoc bove opimo piaculo pro arce Fisia, pro urbe Iguvina, pro arcis nomine, pro urbis nomine, Dive Grabovi, te invocavi.*"³⁹³

То, что в этой молитве и других, сопровождающих ее, точность формулировок считалась необходимой, как и в предшествующем ей ритуале точность исполнения, не вызывает сомнений; ведь в конце всего документа (vi. В. 48) мы видим, что если в ритуале был допущен какой-либо промах, братья должны были вернуться к первым вратам и начать все заново. Здесь явно присутствует идея, сохранившаяся с эпохи магии, о том, что божества испытывали сильные чувства по поводу правильного способа призыва и не реагировали на исполнение, если эти чувства не были поняты и опротестованы; что они могли что-то пропустить и отказаться выполнять свою роль. Однако имеем ли мы право считать, что они были обязаны, как по торжественному договору, исполнить свою роль, если в ритуале не было никаких промахов? Признаюсь, мне трудно сделать этот шаг дальше, учитывая язык молитв, в которых так явно звучит прошение, более того, смиренное прошение. Мы не имеем здесь дела с *vota*, к которым я перейду в следующей лекции и в которых существует своего рода юридический договор между человеком и богом - первый обязуется сделать что-то приятное божеству, если последний будет верно исполнять то, о чем его просят. Эти *vota*, столь обильные в исторические времена, действительно ответственны за представление о том, что римская молитва - это просто обязательная формула, скажем так, магическое заклинание, которое в руках городского священства превратилось в квазизаконную формулу. Но эти молитвы не *vota*; они не содержат никаких формулировок, которые выдавали бы идею связывания божества. Мне кажется, они знаменуют переходный процесс между эпохой заклинаний и магии и эпохой молитвы и религии; они сохраняют некоторые внешние характеристики заклинаний, но внутренне, *то есть* в том духе, в котором они были задуманы, они имеют реальные характеристики молитвы.³⁹⁴ Нумины, к которым они были обращены, были могущественными духами, неизвестными, незнакомыми, пока их желания не были обнаружены организованным священством, передававшим эти формы прошений.

Вернемся в Рим и к молитвам из книги Катона, на которые я только что ссылался при обсуждении слова *taste*. Были предприняты попытки доказать, что первоначально они были написаны в метре;³⁹⁵ , и это вполне возможно. Если это так, то это означает лишь то, что они сохранили внешнюю форму примитивного заклинания; это не должно наводить нас на мысль, что жертвоприношение, сопровождавшее молитву, было магическим актом, или что весь процесс, как считалось, должен был принудить божество. Несомненно, точное повторение считалось действенным, о чем свидетельствуют указания о жертвоприношениях в пиалах на случай ошибки любого рода.³⁹⁶ Но этот язык - язык молитвы, а не принуждения или даже торга: "*Eius rei ergo te hoc porco piaculo immolando bonas preces precor, ut sies volens propitius mihi, domo familiaeque meis.*"³⁹⁷ "*Mars pater, te precor quaesoque uti sies volens propitius mihi, domo*" и т. д.³⁹⁸ Никакие тщетные повторения и ухищрения не могут лишить этот язык его естественного смысла. Бог могущественен в своей собственной сфере действия, и человек не имеет над ним власти; человек полностью признает, что подвержен несчастьям, если бог не поможет ему; но он может поклоняться с полной уверенностью в том, что его молитва будет услышана, если она будет такой, как установили власти государства в качестве правильной формулировки, и если ритуал, сопровождающий ее, будет в равной степени в порядке. Вера, таким образом, действительно основана на человеческих приспособлениях, а не на доброй воле бога как такового; это вера в государство, его власти и *ius divinum*, которая воспринимается не как принуждение божества, а как призыв к нему

(*invocare*) выполнить свою роль, в формулах, которыми он не может пренебречь, просто потому, что было бы неразумно так поступать, противореча его природе как божества римского государства и его *ager*.

Очевидно, что во всем этом жертвенном ритуале от лица или лиц, совершающих обряд, ожидалось соблюдение традиционных форм с предельной тщательностью и точностью. Любой промах или упущение были, по сути, *piaculum* или *sacrum commissum* - термины *ius divinum*, которые, если можно так выразиться, указывают на обратную сторону святости. Теперь хорошо известно, что чистота и нечистота, святость и ее противоположность могут быть выражены в религиозном словаре одними и теми же терминами, поскольку в обоих случаях есть нечто выходящее за рамки обычного, нечто опасное, сверхъестественное; поэтому мы не удивляемся, что такие слова, как я только что упомянул, могут быть использованы для выражения нечистоты, вызванной нарушением ритуала, а также самого ритуала. Если мы примем новейшую теорию жертвоприношения, то есть динамическую теорию, как ее называют, мы объясним эту сильную нервозность по поводу ритуального изъяна как вызванную сознанием нарушения тока "религиозной силы" (выражение господ Губера и Мосса³⁹⁹), которая должна проходить в регулярной последовательности от жертвователя через жертву к божеству, или наоборот. Если это истинное объяснение - а в настоящее время можно сказать, что оно занимает ведущее место, - то чрезвычайная точность римского ритуала была выживанием из эпохи, когда это странное чувство было реальностью; но не более чем выживанием, поскольку, насколько я могу судить, римская идея заключалась скорее в том, что божество, к которому был обращен ритуал, было каким-то образом оскорблено упущением.⁴⁰⁰ Динамическое понятие утрачено, если оно вообще существовало, а его место заняло то, которое мы, возможно, назовем теологическим. Но как бы то ни было, виновный считался находящимся в состоянии греха или нечистоты, "un être sacré", и должен был избавиться от этого греха или нечистоты с помощью другой жертвы, прежде чем весь ритуал мог быть начат заново (*instaurare*).

Согласно "динамической" теории жертвоприношения, естественно ожидать, что жертва, призванная унести с собой нечистоту (или как бы мы ее ни называли) виновного, будет сожжена целиком, а не предложена божеству в виде ехты или съедена жертвователями.⁴⁰¹ Но, похоже, в римской практике дело обстояло иначе; во всех примерах *piacula*, о которых мы имеем подробные сведения, ехты кладутся на алтарь, как при типичном жертвоприношении.⁴⁰² Отсюда следует вывод, что теологическая идея жертвоприношения полностью утвердилась с момента формирования *ius divinum*; жертва - это не козел отпущения в любом смысле, а действительно искупительная жертва; и жертвователь не только отдает что-то ценное, но и предлагает это для увеличения силы божества, а также для умиротворения его гнева.

В последнем месте можно отметить любопытный момент. Практичный римский ум, похоже, изобрел своего рода жертвенную страховку, с помощью которой пиатная жертва могла быть принесена заранее, чтобы искупить любое упущение в ритуале, который должен был последовать. Так, братья Арвалес, если им приходилось брать в свою священную рощу железное орудие, приносили пиакулу как до, так и после этого нарушения религиозных правил.⁴⁰³ Опять же, *porca praecidaneae*, о которой я уже упоминал как о жертве перед сбором урожая, была примером той же системы страховки; ведь первый срез кукурузы был священным ритуалом, в котором легко было сделать неверный шаг. Геллий пишет об этом в общих выражениях, что *hostiae praecidaneae* - это те, которые приносятся за день до *sacrificia solennia*.⁴⁰⁴

Термин "пиaculaрное жертвоприношение" (*piaculum*) имел широкий спектр значений, помимо приведенных здесь примеров. С одной из важных форм я буду иметь дело в следующей лекции: 405 с другими мы столкнемся позже.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ VIII

340 См. Приложение С.

341 Cato, *R.R.* 139, где язык предполагает, что, поскольку божество было неизвестно, *ius* религиозного акта также был неопределенным, т.е. ритуал не был установлен. Де Марчи переводит (*La Religione nella vita domestica*, i. 132) "sia a te fatto il debito sacrificio" и т. д., что в достаточной степени выражает тревогу ситуации. Кейль читает здесь "ut tibi ius est" и не дает никакого варианта в своем критическом примечании; но слова чуть ниже, "uti id recte factum siet", как мне кажется, предполагают сослагательное наклонение. В любом случае, в отношении *ius* сомнений нет. В *Tab. Iguv.* vi. A. 28 (*Umbrica*, p. 58) Бюхелер переводит умбрийское *persei mersei* как "quicquid ius sit" и сравнивает этот отрывок Катона с Gellius i. 12. 14, где эта фраза используется в отношении обязанностей весталки под *ius divinum* в формуле, используемой понтификом Максимом, *cum virginem capiat*: "Sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat, quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro pop. Rom." и т. д.

342 Например, *Aen.* iv. 56, x. 31 ("si sine pace tua atque invito numine" и т.д.). Ср. *Tab. Iguv.* vi. 30, 33 и т. д. (*Umbrica*, p. 59), "esto volens propitiusque pace tua arci Fisiae".

343 Livy vi. 41 *ad fin.*

344 Wissowa, *R.K.* p. 318, и p. 319 для последующих иллюстраций. Ср. Цицерон, *Part. Or.* xxii. 78, где *religio* объясняется как "iustitia erga deos".

345 *Lex Coloniae Genetivae*, cap. 64; *C.I.L.* ii., дополнение № 5439.

346 Livy i. 20. 5.

347 Это следует из определения, приведенного в Festus, p. 321, и в Macrobius iii. 3. 2. Последнее цитируется из Trebatius *de religionibus*: "sacrum est quicquid est quod deorum habetur". В обычном употреблении *sacrificium*, кажется, предназначен для жертвоприношения животных, но глагол *sacrificare* не имеет такого ограничения. Festus, p. 319: "mustum quod Libero sacrificabant pro vineis ... sicut praemetium de spicis, quas primum messuissent, sacrificabant Cereri." Г-н Маретт предположил, что окончание слова *sacrificium* может быть связано с использованием *facere* для жертвоприношения животных, как в греческих ῥέζειν, ἔρδειν, δρᾶν; но в целом я сомневаюсь в этом. *Facere* и *fieri* в этом смысле, как мне кажется, являются эвфемизмами, вызванными мистическим характером акта (примеры собраны в Brissonius *de formulis*, p. 9). *Rem divinam facere*, по-видимому, является общим выражением, как у Катона, *R.R.* 83; или же конкретная жертва находится в аблативе, например, *agna Iovi facit* (Flamen Dialis) у Варро, *L.L.* vi. 16; ср. Virg. *Ecl.* iii. 77.

348 Эта классификация, первоначально принадлежавшая Р. Смит, статья "Жертвоприношение" в *Encycl. Brit.*, ed. 10, в последнее время подверглась критике со стороны Юбера и Мосса в *Mélanges d'histoire des religions*, p. 9 foll.; но для наших целей она достаточно полна. В то же время следует понимать, что ни одна классификация различных форм жертвоприношений не может быть полной в настоящее время; , которую предпочитают

эти авторы, т.е. постоянные и эпизодические жертвоприношения, является, однако, полезной.

349 R.F. p. 95 foll. Cp. Robertson Smith, *Rel. of Semites*, Lect. VIII.

350 R.F. p. 217 foll.

351 R.F. p. 302 foll. Трапезы в связи с жертвоприношением также встречаются в Парилии (R.F. p. 81, и Овидий, *Фасты*, iv. 743 и далее) и Терминалии (Овидий, *Фасты*, ii. 657); но в обоих случаях Овидий, похоже, описывает деревенские обряды; нет уверенности, что трапеза действительно была священной. Что кажется доказанным, так это то, что старые латиняне и другие итальянцы верили, что божества дома присутствуют на трапезе -

ante focos olim scamnis considerare longis mos erat et mensae credere adesse deos (*Fasti*, vi. 307),

И таким образом поддерживалась идея, что в некотором смысле все трапезы имели священный характер, то есть все, на которых собирались вместе члены семьи (см. выше, с. 78), или gens, или curia. Cp. R. Smith, *op. cit.* p. 261 и далее. Мы можем помнить, что пенаты были духами самой пищи, а не только места, в котором она хранилась; поэтому она имела священный характер, что также подтверждается освящением первых плодов (R.F. pp. 151, 195). (*Cenae collegiorum*, обеды коллегий священников, ни в коем случае не были жертвенными трапезами; см. Marquardt, p. 231, прим. 7; Henzen, *Acta Fratr. Arv.* pp. 13, 39, 40).

352 Cic. *de Legibus*, ii. 8. 19.

353 Livy i. 18. О конституционных трудностях в этом отрывке см. например, Greenidge, *Roman Public Life*, p. 50.

354 Об этом и авгурах в целом см. лекцию XII.

355 Отрывки собраны Виссой, R.K. p. 420, прим. 3. Нет никаких сомнений относительно inauguration трех великих фламинов и rex sacrorum, которые были специально связаны с жертвоприношениями, и авгуров, которым она, очевидно, была необходима, чтобы совершать ту же церемонию для других, как епископ нуждается в хиротонии по той же причине. Что касается понтификов, то Дионисий (ii. 73. 3) явно считал, что она необходима для них, и мы могли бы априори предположить, что она нужна тому, кто мог бы стать pontifex maximus; но Виссова скидывает мнение Дионисия, и я не хочу расходиться с ним в вопросе ius divinum, лучшим выразителем которого он является. Если он прав, то, возможно, три flamines maiores, которые в строгом религиозном смысле считались выше понтификов, включая их главу (Festus, p. 185), нуждались в "святости" больше, чем любой понтифик, и так же было с авгурами. Знаки отличия понтификов, а также многие исторические факты показывают, что понтифики были компетентны совершать жертвоприношения в общем смысле (Marq. p. 248 foll.); но возможно, что они никогда не имели права, подобно фламинам, собственно закладывать жертву. Я не уверен, что секира действительно была одним из их символов, хотя Гораций, кажется, говорит об этом в *Оде* iii. 23. 12. Весь этот вопрос требует дальнейшего исследования. Возможно, окажется, что существенное различие между понтификами и магистратами cum imperio, с одной стороны, и фламенами - с другой, следует искать в представлениях о святости, связанных с пролитием крови в жертвоприношении. Фламин - постоянный святой, отвечающий за постоянные жертвоприношения; например, у диадиса были обязанности каждый день. Он является должным образом освященным проводником всех обрядов в пределах своего религиозного диапазона.

356 Wissowa, R.K. pp. 339, 410 и далее.

357 Вся тема подготовки жертвователя к своей работе и этапов, на которых он отделяется от профанов, хорошо рассмотрена в Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. 23 foll. Ссылка на д-ра Джевонса содержится во *Введении*, гл. xx. p. 270 и далее.

358 Serv. Aen. xii. 173; Вергилий писал: "dant fruges manibus salsas, et tempora ferro Summa notant pascuum"; к этому Сервий добавляет, что символическим движением было (притворное) рассечение жертвы от головы до хвоста. Wissowa, R.K. p. 352.

359 Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, s.v. "cinctus Gabinus".

360 Marquardt, p. 340. Весталки никогда, насколько нам известно, не были непосредственно связаны с жертвоприношениями животных.

361 См. ниже, с. 190. О цвете одежды и упомянутом объяснении см. Samter, *Familienfeste*, p. 40 и далее; Diels, *Sibyllinische Blätter*, p. 70; и ср. статью фон Дуна "Rot und Tot" в *Archiv*, 1906, p. 1 и далее. То, что красный цвет по-разному использовался в священных и квазисвященных обрядах, не вызывает сомнений (см. выше, с. 89, прим. 46); но всегда ли его можно связывать с кровопролитием, далеко не так однозначно (Rohde, *Psyche*, i. 226). В случае с женщинами это, по крайней мере, трудно понять. Идея посвящения через кровь, которая очень редко встречается в римской литературе, любопытно проявляется в словах, которые Ливий вкладывает в уста Виргиния после убийства его дочери (iii. 48): "Te Appi tuumque caput sanguine hoc consecro" (т. е. неупомянутому божеству). Фраза, к которой относится это примечание, была написана до появления эссе господ Юбера и Мосса о жертвоприношении (*Mélanges d'histoire des religions*, pp. 1-122). Развита там теория, согласно которой жертва во всех случаях является посредником между жертвователем и божеством и что *религиозная сила* переходит от одного к другому в том или ином направлении, по существу не отличается от приведенных в тексте слов; но французские саванты, как я полагаю, предпочли бы рассматривать знаки отличия в общем смысле, как вводящие носящего их человека в область *крестца*, сила которого еще сильнее реагировала бы на него после уничтожения жертвы (см. с. 28 и далее).

362 См., например, "*Римская скульптура*" миссис Стронг, пластины xi. и xv.

363 Об этом и других знаках отличия см. Marquardt, p. 222 и далее. Обсуждается вопрос, не являются ли некоторые из этих знаков отличия старыми итальянскими формами одежды (см. Gruppe, *Mythologische Literatur*, 1898-1905, p. 343). О ношении кожи жертвы, которое встречается нам также на Луперкалии (R.F. p. 311), см. Robertson Smith, *Semites*, p. 416 и далее; Jevons, *Introduction*, p. 252 и далее; Frazer, G.B. iii. 136 и далее.

364 Они, конечно, носили *претексту*, когда совершали религиозные действия. Например, братья Арвалы, которые откладывали *претексту* после жертвоприношения. Henzen, *Acta Fr. Arv.* pp. 11, 21 и 28.

365 Serv. Aen. xi. 543. *Камиллы* помогали *фламиникам*, Marquardt, p. 227. Это одна из самых красивых черт величественного римского ритуала, которая перешла в Римскую церковь. Разумеется, она была заимствована из домашнего культа (см. выше, с. 74).

366 *Адонис*, *Аттис*, *Осирис*, стр. 413 и далее. Доктор Фрейзер критикует доктора Фарнелла, который затронул эту тему в *Hibbert Journal* за 1907 год, p. 689, и придерживался более очевидного мнения, что смерть в семье лишает права на действия, требующие крайней святости.

367 Отрывки собраны в Marquardt, p. 174 и далее; мы можем отметить, в частности, Livy xlv. 5. 4, где, хотя речь идет только об омовении рук, мы имеем важное утверждение, что "omnis praefatio sacrorum", то есть предварительное увещание священника, предписывает *purae manus*. Ливий, должно быть, использует язык римского ритуала, хотя здесь он говорит не о римском обряде. О материале священной утвари см. Henzen, *Acta Fratr. Arv.* p. 30.

368 Tibullus ii. 1. 11.

369 Cic. *de Legibus*, ii. 10. 24.

370 Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas*, ii. 352 foll.; дальнейшие ссылки на эту тему см. в указателе. Ср. Farnell, *Evolution of Religion*, Lecture III. [Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (Giessen, 1910), дошла до меня слишком поздно, чтобы использовать ее в этой главе.

371 Полные подробности, с наиболее важными ссылками, процитированными полностью, находятся в Marquardt, p. 172 и далее; но некоторые из них применимы только к греко-римскому периоду.

372 Так мы можем судить по Lex Furfensis 58 г. до н. э. (C.I.L. ix. 3513) и Ara Augusti в Нарбо 12 г. н. э. (C.I.L. xii. 4333).

373 Настоящее происхождение понтификов и их названия нам неизвестно. Если они получили свое название от моста через Тибр, как считал Варро (*L.L.* v. 83) и как полагает большинство ученых (см. O. Gilbert, *Rom. Topographie*, ii. 220, прим.), то остается трудность в том, что их находят в таком городе, как Праенеста, где не было реки, которую нужно было переправлять, и где они не могли быть просто ответвлением от римской коллегии; см. Wissowa, *R.K.* p. 432, прим. Мы также не можем объяснить, как они стали отвечать за *ius divinum*; а там, где нет данных, предположения бесполезны.

374 Покрытие головы (*operto capite*, в отличие от *aperto capite* в *Graecus ritus*) обычно объясняют как призванное отгородиться от всех звуков, принадлежащих к миру *профанного*; таким же образом интерпретируется и игра на тибцинах. Юбер и Мосс объясняют покрытую голову по-другому: "Римский обряд предписывает, как правило, использование вуали, знака разделения и части освящения" (с. 28). Мисс Харрисон, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 522, также считает, что это внешний знак посвящения; ср. S. Reinach, *Cultes, mythes, et religions*, i. 300 foll. Факт, отмеченный мисс Харрисон, что в рассказе Феста о *ver sacrum* (p. 379, ed. Müller) изгнанные дети были завуалированы, кажется, указывает на идею посвящения - если, конечно, *velabant* здесь не означает, что им завязывали глаза.

375 Вино лилось на алтарь, а также на жертву, что предполагает замену крови; Arnobius vii. 29 и 30; Dion. Hal. vii. 72. Я не могу найти, чтобы какая-либо из многочисленных утварей, используемых при жертвоприношении, служила для выливания крови. Кровь, однако, выливали на камень в Терминалии (*R.F.* pp. 325-326); но обряд, описанный Овидием, кажется сельским, вне *ius divinum*. В жертвоприношении Гекате в Virg. *Aen.* vi. 243 и далее, которое не может быть *римским ритуалом*, теплая кровь собирается в *paterae*; но ничего не говорится о том, что с ней делали, и Сервий не помогает. Ср. *Aen.* viii. 106. В Lucretius v. 1202, "aras sanguine multo spargere quadrupedum", контекст показывает, что ритуал, о котором идет речь, не является древнеримским. В описании Ливием "священного обряда" самнитов (ix. 41) мы находим "*respersae fando nefandoque sanguine arae, et dira exsecratio ac furiale carmen*". Ливий, похоже, считает это окропление кровью, будь то кровь человека или животного, необычным и ужасным. Древняя, несомненно, практика, зафиксированная в *Acta Fratr. Arv.*

(см. Henzen, pp. 21 и 23), использование крови на религиозном празднике в процессе приготовления пищи: "porcilia piaculares epulati sunt et sanguem". (Упоминание об обливании кровью есть в надписи из Лузитании в *C.I.L. ii. 2395*.) Об использовании вина в качестве заменителя крови см. недавно опубликованную работу Карла Кирхера "Die sakrale Bedeutung des Weines" в *Religionsgeschichtliche Versuche, etc.*, p. 82 foll., где, однако, эта тема не проработана.

376 Согласно Любберту (*Commentarii pontificales*, p. 121 foll.), *magmentum* - то же самое, что *augmentum*, это слово также встречается (Varro, *L.L. v. 112*). Festus, p. 126, "magmentum magis augmentum"; Serv. *Aen. iv. 57*, к этому отрывку я еще вернусь. Об эквиваленте в ведийском ритуале приготовления и подношения эксты см. Hubert et Mauss, *op. cit.* p. 60 и далее.

377 *R.F.* p. 89.

378 *ib.* p. 10.

379 Buecheler, *Umbrica*, pp. 60, 69 и т. д. Конечно, молитва могла произноситься и во время других действий. О постоянной связи молитвы и жертвоприношения см. у Плиния, *N.H. xxviii. 10*, "quippe victimam caedi sine precatione non videtur referre aut deos rite consuli". Если Макробий прав (*iii. 2. 7* и далее), утверждая, что молитва должна произноситься, пока рука священника касается алтаря, можно предположить, что это делалось одновременно с возложением на него эксты. Овидий видел, как священник на робигалии одновременно предлагал эксты и произносил молитву (*Fasti, iv. 905 foll.*), но не упоминает о прикосновении руки к алтарю. Об этом см. Serv. *Aen. vi. 124*; Гораций, *Ода iii. 23. 17*, и д-р Постгейт об этом отрывке в "*Классическом обозрении*" за март 1910 года.

380 Катон, *R.R. 132, 134, 139 и 141*. То, что эти формулы были взяты из книг понтификов, почти несомненно, не только на основании внутренних свидетельств самих молитв, но и потому, что Сервий (Interpol.) на *Aen. ix. 641* цитирует слова: "macte hoc vino inferio esto", которые встречаются в 132, представляя их таким образом: "et in pontificalibus sacrificantes dicebant deo....".

381 Глагол здесь опущен по какой-то ритуальной причине, как и в игувианских молитвах (*Umbrica*, p. 55).

382 Верг. *Aen. ix. 641*, "macte nova virtute puer, sic itur ad astra" и т. д., и многие другие отрывки. Глагол *mactare* приобрел общий смысл жертвенного заклания, как и *immolare*, хотя первоначально ни тот, ни другой не имели прямого отношения к закланию. Лучшее описание этого слова я нашел в книге Х. Неттлшипа "*Вклад в латинскую лексикографию*", стр. 520. Он считает *mactus* причастием от утраченного глагола *maco* или *mago*, делать большим, увеличивать, эквивалентным *augeo*, которое также является словом полурелигиозного значения, как знал Август. Неттлшип цитирует Цицерона в *Vatinium, 14*: "puerorum extis deos manes mactare".

383 Baehrens, *Fragm. Poet. Lat.* 180; Lusilius fragm. 143; у Нония, 341, 28 - "versibus".

384 Можно возразить, что некоторые божества были сильны как во зле, так и в добре, например, Робигус, дух красной плесени, и что власть такого божества не следовало поощрять или увеличивать. Но все такие божества (а я не могу назвать другого, кроме Робигуса), конечно, мыслились как способные сдерживать свою вредоносную функцию; их не призывали уйти и оставить *ager Romanus* в покое, но ограничить их деятельность на земле, где они были поселены для поклонения. У нас нет молитвы к Робигусу (или Робиго, женского рода, как у Овидия), кроме той, которую Овидий несколько причудливо переделал, услышав

ее от Квиринала (Flamen Quirinalis, *Fasti*, iv. 911 foll.), в которой, конечно, не встречается слово *macte*. Поскольку жертвой была собака, причем несъедобная, возможно, что ритуал был не совсем обычным. Но язык молитвы интересен и подтверждает мою мысль:

aspera Robigo, parcas Cerialibus herbis. vis tua non levis est;... parce precor, scabrasque manus a messibus aufer neve noce cultis: posse nocere sat est.

Завершается она мольбой к Робиго направить ее силы и внимание на другие цели, *gladios et tela nocentia*; но это фантазия поэта.

385 Эволюция религии, стр. 212, цитируя Вedicские гимны, т. ii. стр. 259 и 391.

386 *Origin and Development of Moral Ideas*, vol. ii. p. 585 foll.; ср. 657. См. также Farnell, *Evolution of Religion*, p. 195.

387 См. выше, с. 9. *Religio* в смысле обязательства совершать определенные ритуальные действия, на мой взгляд, является вторичным и более поздним употреблением этого слова. См. отчеты Конгресса исторической религии за 1908 г., т. ii. с. 169 и далее.

388 Henzen, *Acta Fratr. Arv.* p. 26 foll.; *C.I.L.* vi. 2104, 32 foll.; Buecheler und Riese, *Carmina Lat.*, epigr. pars ii., no. 1. Все сохранившиеся римские молитвы собраны в книге Аппеля "*De Romanorum precatationibus*", Giessen, 1909.

389 Плиний, *N.H.* xxviii. 10 foll.

390 In *Anthropology and the Classics*, p. 94.

391 Ср. Tibullus ii. 1. 84, "vos celebrem cantate deum pecorique vocate, Voce palam pecori, clam sibi quisque vocet". Это бормотание, безусловно, было характерно для римской магии; см. Jevons, p. 99, и особенно ссылку на Lex Cornelia, который осуждал тех, кто "qui susurris magicis homines occiderunt" (Justinian, *Inst.* iv. 18. 5).

392 О природе этого *триподатиона* см. Henzen, *op. cit.* p. 33. Buecheler, *Umbrica*, p. 69, придает умбрийскому глаголу другое значение, хотя и переводит его как *tripodato*.

393 Buecheler, *Umbrica*, pp. 13 и 52.

394 Виссова, *R.K.*, 333, склоняется к мнению, что молитва имела юридически обязательную силу для божества; но он не приводит ни одного текста, подтверждающего эту точку зрения, и рассуждает на общих основаниях. Из языка Ауста (*Religion der Römer*, p. 30) я понял, что он считает, что существовал зародыш, который мог бы развиваться в более истинно религиозное отношение к богам, если бы его не убила жреческая рутина и квазиправовые формулы. С этим мнением я склонен согласиться. Ср. историю о том, как Сципион Аэмилиан дерзко изменил и возвысил формулу, продиктованную жрецом в цензорской *lustratio* (Val. Max. iv. 1. 10), к которой я вернулся в соответствующем месте.

395 Вестфаль, цитируется De Marchi, *La Religione*, etc., i. p. 133, примечание.

396 См., например, гл. 141 *ad fin.* Молитва в Acta Ludi Saeculares к Moirae является подражанием старым молитвам. См. ниже, p. 442.

397 *ib.* ch. 139.

398 *ib.* ch. 141.

399 Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. 74.

400 Катон, гл. 141: "si minus in omnes litabit, sic verba concipito; Mars pater, quod tibi illuc porco neque satisfactum est, te hoc porco piaculo." (Слово, обозначающее заклинание, здесь эвфемистически опущено; De Marchi, p. 134.)

401 Hubert et Mauss, *op. cit.* p. 55 и далее; Левит vi. Сомневаюсь, что теория этих ученых авторов будет в целом в этом вопросе.

402 Marquardt, p. 185, утверждает обратное, но не приводит никаких доказательств, кроме Serv. Aen. vi. 253, который не доказывает, что практика холокоста была действительно римской. Точность Виссова хорошо иллюстрирует его обнаружение этой ошибки; см. R. K. p. 352, прим. 6. Хензен, *Acta Fratr. Arv.* p. 135, не оставляет никаких сомнений по этому вопросу.

403 Henzen, *Acta Fratr. Arv.* p. 131. См. выше, с. 35. Festus, p. 218.

404 Gellius iv. 6. 7.

405 Т.е. lustratio. То, что это была форма piaculum, ясно из использования слова *pihaklu* в отношении жертвы в lustratio аркса Игувиума, например, Buecheler, *Umbrica*, index, 5, v.

ЛЕКЦИЯ IX

РИТУАЛ - продолжение

В прошлой лекции мы выяснили, что магический элемент в римском ритуале преувеличивается писателями последнего времени. Но также долгое время было принято описывать этот ритуал как систему сделок с богами: как часть природы юридического контракта. "Старое римское поклонение было деловым и утилитарным. Боги были партнерами в договоре со своими поклонниками, и ритуал характеризовался жестким формализмом правовой системы Рима. Поклонник выполнял свою часть в точности, с той скрупулезной точностью, которая требовалась в судебных процессах перед претором".⁴⁰⁶ Это прекрасное изложение общепринятой точки зрения, тем более что Моммзен, чье образование в области римского права заставляло его подробно останавливаться на юридических аспектах римской жизни, написал знаменитую главу в первом томе своей истории. Теперь я хочу вкратце рассмотреть эту точку зрения.

Несомненно, оно было вызвано необходимым знакомством римского историка с *vota publica*, клятвами, которые так часто давали от имени государства его магистраты, в формулировках, предоставленных понтификами и продиктованных ими магистрату, взявшему на себя эту обязанность. Некоторые из этих формул сохранились, и о них можно сказать, что они аналогичны юридическим формулам и выражают квазидоговорной характер процесса. Такие легализованные религиозные договоры, по-видимому, свойственны Риму; они любопытно характеризуют римский гений формализации, который со временем оказал важнейшее влияние на сферу гражданского права. Но клятва как таковая, конечно, отнюдь не свойственна Риму; она хорошо известна в греческой истории и в элементарной форме встречается у дикарей в наши дни.⁴⁰⁷ Но в Риме, как в общественной, так и в частной жизни, он встречается гораздо чаще и ярче, чем в других местах. Это явление требует тщательного изучения, и мы должны следить за тем, чтобы квазиправовые разработки не ввели нас в заблуждение и мы не упустили реальное значение этого явления с точки зрения морали и религии.

Частные надписи (vota privata), включающие обеты и подношения божествам, сделанные частными лицами, никогда не были достаточно изучены, пока де Марчи не написал свою книгу о частной религии римлян; они также не могли быть изучены, пока не был достаточно хорошо проработан *Корпус надписей*. Там материал чрезвычайно обилен, но он, конечно, почти полностью относится к сравнительно позднему времени, и подавляющее большинство votивных надписей относится к периоду империи. Тем не менее, вполне правомерно утверждать, что эта форма поклонения зародилась в самые ранние времена, и у нас есть достаточно ранних свидетельств, чтобы оправдать это умозаключение. Среди древнейших латинских надписей есть такие, которые были найдены на предметах, таких как кубки или вазы, показывающие, что последние были votивными подношениями божеству: так, мы имеем *Saeturni poculum*, *Kerri poculum* и другие подобные, которые будут найдены в начале первого тома *Corpus*.⁴⁰⁸ В них, как правило, указывается только имя божества, и не говорится, почему предмет был предложен ему; но, должно быть, это были благодарственные жертвы за какое-то предполагаемое благословение. В одном случае, не в Риме, но недалеко от Праенесте, мы имеем доказательство этого; мать делает посвящение *Fortuna nationu cratia*, которое ясно выражает благодарность за удачу в родах;⁴⁰⁹ и эта надпись является одной из самых древних, которыми мы располагаем. Они также не сообщают нам о том, был ли предыдущий обет или обещание, исполнение которого и стало жертвоприношением. Но в большинстве надписей позднего времени знакомые буквы V.S.L.M. (*votum solvit lubens merito*) выдают характер сделки, и небезосновательно предположить, что обычно существовало какое-то предыдущее обязательство, которое должно было быть выполнено, если божество будет милостиво.

Но эти частные *vota* не были, строго говоря, юридическими сделками, которые должны были связывать обе стороны в договоре, как мы увидим, в некоторой степени было в случае с *vota publica*. Они не нуждались ни в помощи понтифика, ни в торжественном *voti nuncupatio*, *mo* есть изложении обещания; скорее, как утверждает де Марчи, они были⁴¹⁰ спонтанным выражением того, что мы можем назвать религиозным чувством; и, возможно, он прав, утверждая, что на протяжении всей римской истории они оставались выражением религиозного чувства и лучшего чувства низших классов. Эта практика подразумевает три концепции: (1) божества как реально могущественного в отношении добра и зла; (2) дара, как произведения сверхчеловека, как вероятного угодного ему; (3) благодарного действия и чувства как хорошего самого по себе. Несомненно, в этой практике должен был быть зародыш нравственного развития; я удивлен, что доктор Вестермарк не упомянул в своей главе о благодарности о необычайном изобилии римских votивных подношений и надписей. Несомненно, в основе этого лежит идея *Do ut des*, или, скорее, *Dabo ut des*; несомненно также, что она могла быть обращена в дурные цели в форме *devotio*, когда обещания давались божеству при условии, что оно убьет или ранит врага; но в обычном и распространенном примере невозможно отрицать, что заключительный акт, исполнение обета, должен был сопровождаться чувством благодарности. Самое простое признание предполагаемого благословения имеет значение для нравственного развития.

Но именно в *vota publica* мы, несомненно, находим нечто в природе сделки - договор был бы более изящным словом - с божеством от имени государства. Однако и здесь впечатление создается скорее за счет использования юридических терминов и формализации процесса, чем за счет какого-либо предполагаемого отношения презрения или даже равенства с соответствующим божеством. В ранней римской религиозной истории нет никаких следов тенденции к оскорблению или унижению божественных существ, если они не выполняли свою роль, как это хорошо известно в Китае,⁴¹¹ или даже, как ни странно, иногда встречается в южной Италии наших дней; отношение к божеству в культе (хотя и не всегда в

поздней греко-римской литературе) всегда было уважительным, как и к государственным магистратам. Дальше всего в осуждении своих богов римляне заходили, когда несчастье убеждало их в том, что они стали безразличными или бесполезными; тогда они начинали пренебрегать ими и обращаться к другим богам, как мы увидим в последующих лекциях.

Общественные *vota* были двух видов: обычные, или регулярно повторяющиеся, и чрезвычайные, которые возникали в связи с каким-либо событием. Из обычных наиболее известна та, что совершалась консулом и, несомненно, в какой-то форме рексом во времена царской власти на благо государства в первый день официального года. В сопровождении сената и толпы народа консулы поднимались в Капитолийский храм и совершали жертвоприношение, обет которого был дан их предшественниками за год до этого; после этого они совершали новый *votum*, "*pro reipublicae salute*".⁴¹² Мы не располагаем формулой этого обета и не можем сказать, насколько он был похож на сделку; но сама церемония, должно быть, была очень впечатляющей и призвана напомнить всем присутствующим о величии и благосклонности верховного божества, стоящего на страже интересов государства. Так и на *люструме* цензоров, который проводился в Кампус Мартиус каждые пять лет, почти наверняка *votum* предшественников на посту завершился жертвоприношением и начинался новый. Здесь мы снова не имеем формулы, но о том, что она существовала, мы знаем из очень интересного отрывка Валерия Максима. Он рассказывает, что Сципион Аэмилиан, будучи цензором, проводил это жертвоприношение, а *писец* (от имени понтифика?) диктовал ему *торжественное precatiois carmen ex publicis tabulis*, в котором бессмертных богов просили сделать процветание Римского государства "лучше и больше", имел дерзость прервать его, сказав, что состояние государства и так достаточно хорошее и большое: "*itaque precor ut eas (res) perpetuo incolumes servent*". Это изменение, по словам Валерия, было принято, и формула была соответствующим образом изменена в *tabulae*.⁴¹³ Эта история, вероятно, подлинная и весьма характерная для Сципиона, должна убедить беспристрастный ум в том, что в этой вотивной церемонии было достаточно правды и достоинства, чтобы предположить реальный прогресс в религиозной мысли, по крайней мере, в масштабах государства.

Необычные *вотумы* были бесчисленны. Они возникали в связи с опасностями или несчастьями различного рода, и магистрат обязывался посвятить что-нибудь соответствующему богу, если государство благополучно переживет опасность. Многие храмы возникли на основе этой практики;⁴¹⁴ мы также встречаем *ludi*, специальные жертвоприношения или десятину от добычи, полученной на войне. В двух или трех случаях Ливий скопировал формулу из *таблиц* понтификов; так, перед войной с Антиохом в 191 году до н. э. консул произносил следующие слова после *pontifex maximus*: "*Si duellum quod cum Antiocho rege sumi populus iussit, id ex sententia senatus populi que Romani confectum erit; tum tibi Iuppiter populus Romanus ludos magnos dies decem continuos faciet ... quisquis magistratus eos ludos quando ubique faxit, hi ludi recte facti, donaque data recte sunt*".⁴¹⁵ Этот документ относится к временам упадка римской религии и, конечно, осовременен Ливием; но он может дать представление о том, что имеют в виду авторы, говорящие об элементе сделки или договора в этих *vota*. Еще более сложной и, вероятно, более античной является знаменитая формула клятвы *ver sacrum* в самый мрачный час войны с Ганнибалом.⁴¹⁶ Этот очень любопытный обряд, который неопровержимо доказывает преданность италийских запасов принципу *votum*, состоял в обещании посвятить Марсу или Юпитеру все ценные продукты одной весны, включая рожденных в это время детей мужского пола; к нему римляне прибегли в последний раз в 217 году до н. э., и Ливий, к счастью, сохранил слова обета. Они, за исключением посвящения детей, которое благоразумно опущено, вероятно, сохранились в том виде, в каком дошли до нас из далекой древности. *Клятва* изложена в

форме обращения к народу, без санкции которого она не могла быть введена в действие; готовы ли они посвятить Юпитеру всех молодых волов, овец или свиней, родившихся весной через пять лет после даты, если государство будет сохранено в течение этих лет от всех своих врагов? Любопытная особенность документа заключается не в том, что он обязывает божество к какому-либо действию, а в том, что он защищает отдельного римлянина от его гнева в случае случайного промаха в его части процесса, а народ - от любых дурных последствий, вытекающих из такого промаха или из неправильных действий отдельного человека. "Si quis clepsit, ne populo scelus esto neve cui cleptum erit: si atro die faxit insciens, probe factum esto".⁴¹⁷ Об этой формуле один из недавних писателей, отличающийся большой образованностью и способностями, пишет следующее: "Известный литургический архив, содержащий обращение Рима к Юпитеру в критические дни Ганнибаловой войны, является настороженным и ловко составленным юридическим документом, призванным связать как бога, так и государство".⁴¹⁸ Он не является исключением из правила, согласно которому те, кто не имел привычки заниматься римской религией, склонны неверно истолковывать ее детали. Это не обращение к Юпитеру, и в нем нет никаких признаков того, что бог считался обязанным выполнить свою часть, как в договоре; договор односторонний, люди берут на себя акт самоотречения, если бог будет к ним благосклонен, и тем самым дают себе гарантию, что он будет благосклонен. А юридический оттенок языка, который, кажется, так склонен вводить в заблуждение неопытных,⁴¹⁹ можно обнаружить только в пунктах, гарантирующих народ от случайного разрушения всей клятвы по неосторожности или из-за безрассудства отдельного человека; несомненно, это очень естественная и неизбежная оговорка, когда в сделке участвует весь народ, а не только его жрецы или судьи.

Любопытная форма *votum*, о которой, однако, я могу упомянуть лишь вскользь, - это обращение к богам враждебного города с целью побудить их покинуть свои храмы и поселиться в Риме; этот процесс называется *evocatio*, который был успешно применен при осаде Веи, когда Юнона Регина согласилась предать свой город.⁴²⁰ Макробий, комментируя строки Вергилия (*Aen.* ii. 351),

excessere omnes adytis arisque relictis di quibus imperium hoc steterat,

сохранился *кармен*, использовавшийся при осаде Карфагена.⁴²¹ Она написана языком молитвы: "Si deus si dea est cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela... precor venerorque veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginiensem deseratis" и т. д.; но заканчивается она клятвой построить храмы и установить *луди* в честь этих божеств, если они выполнят прошение. Здесь стоит отметить, что, конечно, невозможно было заключить сделку с чужими или враждебными богами или каким-либо образом принудить их к этому; обещание полностью одностороннее; и я склонен думать, что в общении со своими собственными богами ментальное отношение римлянина было примерно таким же, хотя его вера в них была, несомненно, больше.

Здесь уместно упомянуть еще один очень любопытный обряд, тесно связанный с *votum*, но отличающийся от него в одном или двух важных пунктах, который почти свойственен римлянам и наиболее характерен для них; я имею в виду *посвящение* себя на поле боя магистратом *cum imperio*.⁴²² Знаменитый пример, знакомый всем нам, - Деций Мус в битве при Везувии во время великой латинской войны⁴²³ (340 г. до н. э.): то же самое рассказывают о его сыне в войне с галлами и самнитами и о его внуке в войне с Пирром.⁴²⁴ Исторические трудности этих рассказов нас сейчас не волнуют; по общему мнению ученых,

метод и формула *devotio* являются подлинными, а сам обряд, должно быть, берет свое начало в далекой древности.

История⁴²⁵ гласит, что Деций, у которого во время предварительного жертвоприношения перед битвой с латинянами печень жертвы оказалась неполноценной, в то время как у его коллеги она была в норме, почувствовал, что его крыло армии ослабевает. Поэтому он решил принести себя в жертву через *devotio* и обратился к присутствовавшему при этом понтифику, чтобы тот продиктовал ему правильную формулу. Ему велели надеть претекстуальную тогу, надеть ее вместе с кинтом Габина, покрыть ею голову, коснуться рукой подбородка под складками мантии и встать на копье. Затем он повторил за понтификом следующую формулу: "Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, divi Novensiles, di Indigetes, divi quorum est potestas nostrorum hostiumque, diique Manes, vos precor, veneror, veniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium vim victoriamque prosperetis, hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut verbis nuncupavi, ita pro re publica Quiritium, exercitu legionibus auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium *mecum* deis Manibus Tellurique devoveo" (Livy ix. 9). Затем он сел на коня и поскакал в гущу врагов, чтобы встретить свою смерть. Латинян охватила паника, и римляне одержали победу.

Здесь клятва дается и исполняется почти в один и тот же момент, - *исполнение происходит до того, как боги выполнили свою часть*. Здесь также в жертву приносится человеческая жизнь, что делает этот акт достоянием жертвоприношения. Его жертвенный характер очевиден во всех деталях.⁴²⁶ Одежда - одежда жреца или магистрата, приносящего жертву;⁴²⁷ Деций, таким образом, был жрецом и жертвой одновременно, и эти два символа, кажется, объединены в символическом касании подбородка, которое было справедливо объяснено,⁴²⁸ я думаю, как аналог возложения рук при *consecratio* рекса, как мы видели это в случае Нумы, и, возможно, *immolatio* жертвы путем посыпания головы *mola salsa*; когда объект посвящения становится святым благодаря контакту со святыми вещами.⁴²⁹ Стояние на копье трудно объяснить; возможно, это было символическое посвящение Марсу, чье копье или копья, как мы видели, хранились в Регии.⁴³⁰

Формула содержит несколько моментов, представляющих большой интерес. Во-первых, в ней упоминаются не только римские боги всех видов и состояний, но и вражеские, или, выражаясь расплывчато, те, кто имеет власть как над римлянами, так и над латинянами.⁴³¹ Во-вторых, она начинается с молитвы, совмещенной с проклятием врага: в этом отношении она напоминает молитву на *lustratio populi* в Игувиуме⁴³² (о которой я еще упомяну) и более поздний тип *devotio*, использовавшийся при осаде Карфагена и сохраненный Макробием.⁴³³ В-третьих, несмотря на этот религиозный аспект формулы, она заканчивается тем, что можно назвать только магическим заклинанием. Актом самопожертвования, который является мощным элементом заклинания, Деций обретает магическую власть над легионами врага и посвящает их вместе с собой смерти, - Мане и Матери-Земле.⁴³⁴

Эта история наводит меня на мысль, что в свое время обряд был хорошо известен; понтифекс максимус был готов с инструкциями и формулой. Он сохранился с эпохи магии, но священники придали ему религиозную окраску, и язык первой части в такой же степени является молитвенным, как и язык молитвенного собрания на время войны, которое до сих пор уродует англиканский молитвенник.⁴³⁵ Что еще более примечательно, так это то, что она имеет не только религиозный, но и этический характер. Идея служения государству предстает здесь в своей высшей точке. Жертвоприношение носит заместительный характер.⁴³⁶ Ливий многозначительно добавляет, что полководец может выбрать рядового солдата, который будет представлять его, и что если этот человек не будет убит врагом, то

изображение длиной в семь футов должно быть закопано в землю и принесено в пиаристую жертву.⁴³⁷ Позднее, по-видимому, вместо того, чтобы приносить жертву самому, консул мог умолять богов принять вражескую армию или город в качестве его заместителя: "eos *vicarios pro me fide magistratuque meo pro populi Romani exercitibus do devoveo, ut me exercitumque nostrum ... bene salvos siritis esse*".⁴³⁸ Идея здесь, как и в *devotio* Деция, имеет некоторую аналогию с тем, что лежит в основе старой римской практики, когда преступника *приносили в жертву* божеству, которое было главным в его преступлении; когда это было сделано, любой человек мог убить его, и он был практически жертвой, принесенной в качестве *викария* за римский народ, который был загрязнен его деянием.⁴³⁹

Но теперь я должен перейти к последнему виду ритуала, о котором пойдет речь в этих лекциях, и самому впечатляющему из всех - *lustratio*, или очищению, как его обычно называют, земли, города, людей или даже неодушевленных предметов с помощью торжественной процессии, сопровождаемой жертвоприношением.

Эти процессионные обряды играли столь важную роль в общественной жизни римского народа, столь характерны они были и для древнеримского образа мыслей и действий, что они дали латинскому языку замечательное слово. *Lustrare* имеет много значений, но то, которое непосредственно вытекает из обрядов, о которых я говорю, - медленное движение процессии - является самым красивым и впечатляющим из всех. Когда Эней впервые видит Дидону во всей ее величественной красоте, он говорит⁴⁴⁰

in freta dum fluvii current, dum montibus umbrae lustrabunt convexa, polus dum sidera pascet, semper honos nomenque tuum laudesque manebunt, quae me cunque vocant terrae.

"Пока тени облаков медленно движутся над впадинами холмов". Здесь, в Шотландии, вы наверняка видели это шествие теней, как я наблюдал его во время рыбалки в Уэльсе; давайте же всегда ассоциировать его с магией поэта природы, а также с религиозными процессиями его народа.

Lustrare, lustratio - слова, которые, как мне кажется, принадлежат эпохе религии, то есть, согласно нашей формуле, действенного желания быть в правильных отношениях с Силой, проявляющейся во Вселенной. В других процессах, которые обычно называют очистительными, магия, похоже, сохранилась: слово *februum*, от которого происходит название нашего второго месяца, означало предмет, обладающий магической силой, такой как вода, огонь, сера, лавр, шерсть или полосы жертв, приносимых в жертву на Луперкалии, а глагол *februare* означал избавление от определенных нездоровых или миазматических влияний с помощью этих предметов.⁴⁴¹ Какова была действительно примитивная идея, связанная с этими словами, нас сейчас не касается; но Варро, а вслед за ним и Овидий, однозначно объясняют их как означающие *очищающие* средства и процессы,⁴⁴² из чего можно сделать вывод, что они обладали магической силой для создания определенных желаемых условий или для защиты от злых влияний, подобно талисманам и амулетам. Но *lustrare* и *lustratio*, похоже, относятся к эпохе, когда отгонять или удерживать нужно было скорее духовные беды, а в качестве средств использовались жертвоприношения и молитвы, сопровождаемые процессиями.

Каково первоначальное значение слова *lustrare*? Похоже, что это сильная форма *luere*; а *luere* объясняется Варро как эквивалент *solvere*.⁴⁴³ Слово *lustrum*, говорит он, *то есть* торжественная пятилетняя церемония в Campus Martius, происходит от *luere* в значении *solvere*, платить; потому что каждый пятый год деньги по контракту на сбор налогов и на

общественные мероприятия вносились в казну через цензоров. Сервий,⁴⁴⁴ несомненно, следуя ему, объясняет такие выражения, как *peccata luere*, *supplicium luere*, по тому же принципу - в смысле оплаты, так же как мы говорим об уплате штрафа. Таким образом, у нас может возникнуть соблазн предположить, что корневая идея *lustrare* заключается в выполнении долга и избавлении от него, как мы делаем это при оплате чего-либо, что мы покупаем; но это означало бы полностью исказить первоначальное значение слова, как это сделал Варро, когда он объяснил *luere*, ссылаясь на оплату подрядчиков. Варро и Сервий, однако, предлагают верный ключ к разгадке; они видят, что в слове таится идея избавления от чего-то, но понимают это что-то не в свете интеллекта первобытного человека, а в свете долга человека в цивилизованном государстве. От чего именно нужно было избавиться - вопрос более сложный; но все, что мы до сих пор узнали о ранних религиозных представлениях римлян, убедительно свидетельствует о том, что они находились на той стадии религиозных представлений, которую можно назвать развитой *анимистической*, и что какими бы ни были представления их первобытных предков, сами они в этих обрядах, как мы их знаем, видели средство избавиться от враждебных духов и тем самым удержать их. Французский социолог М. ван Геннеп, чью книгу *Les Rites de passage* я прочитал с большим интересом, любезно написал мне длинное письмо, в котором настаивает на том, что эта анимистическая интерпретация *lustratio* действительно излишня, и что одна только идея разделения, *то есть* разделения между священным и профанным, без какой-либо ссылки на духов или *dei*, является вполне достаточным объяснением. Так, несомненно, происходит у многих диких народов; но он, вероятно, допустил бы, что по мере продвижения народа от одной стадии суеверия к другой, сохраняя в общих чертах схему своих обрядов, он будет вкладывать в них новые смыслы в соответствии с изменениями в его менталитете. Это один из самых интересных процессов, которым занимаются современные исследователи; теперь мы знакомы с заимствованием дохристианских церемоний с полным изменением смысла в ритуале христианской церкви. Те самые процессии *lustratio*, которые уже однажды претерпели метаморфозы в анимистический период, были с характерной ловкостью подхвачены римской церковью, адаптированы к ее ритуалу и получили новое значение; и католический священник до сих пор водит свою паству по полям с молитвами *Litania maior* на Рогатой неделе, прося благословения на стада и паствы и упрекая гнев Всевышнего.⁴⁴⁵

Но давайте теперь кратко рассмотрим более важные этих обрядов люстрации и сравним их между собой; мы найдем во всех них одни и те же существенные черты.

Первой постоянной задачей новых поселенцев в Лациуме было отграничить возделываемую землю от леса или пустыря за ее пределами, и таким образом, как выразился бы М. ван Геннеп,⁴⁴⁶ создать границу между священным и профанным, в пределах которой священные процессы домашней жизни и земледелия могли бы продолжаться, не нарушаемые опасностями - человеческими, духовными или какими-либо другими, - исходящими из профанного мира снаружи. Граница обозначалась каким-либо материальным способом, возможно, камнями (*cippi*) или столбами, установленными через определенные промежутки;⁴⁴⁷ и таким образом "фиксированный участок земли присваивался определенной социальной группой, так что если бы любой чужак проник на него, он совершил бы святотатство, такое же полное, как если бы он вторгся в священную рощу или храм". Сама эта граница становилась священной благодаря прохождению вокруг нее (*lustratio*) в определенное время года, обычно в мае, когда созревал урожай и он особенно подвергался нападению враждебных влияний, процессии с жертвоприношением и молитвой. Две основные черты этого обряда, сформулированные Катонем в его трактате о сельском хозяйстве: 1) процессия с жертвами, волами, овцами и свиньями (*suovetaurilia*), самым ценным имуществом земледельца; 2) молитва Марсу-патеру, после возлияний Янусу и

Юпитеру, с просьбой о благосклонной защите всей *семьи* хозяйства, вместе с посевами всех видов и скотом в пределах межевой линии.⁴⁴⁸ Нам не говорят прямо, что эта процессия следовала за границей на всем ее протяжении, но аналогия с другими люстрациями не позволяет нам сомневаться в этом; таким образом, обряд служил практической цели сохранения ее в памяти, что было крайне важно, особенно для практичного римлянина. В формуле Катона цель земледельца - уберечься от болезней, бедствий, засухи и бесплодия; при этом призывается Марс, *т.е.* но мы можем с уверенностью считать, что первобытный фермер использовал другой язык, обращаясь к самим духам болезней и засухи; и мы можем предположить, если захотим, что и до этого не было никаких обращений или жертвоприношений, а цель заключалась лишь в том, чтобы обозначить границу между землей цивилизованной и священной и землей нецивилизованной и профанной.

Как мы уже видели, фермы и усадьбы ранних латинов были объединены в ассоциации, называемые *pagi*; и мы вряд ли можем сомневаться, что они подвергались тому же процессу *lustratio*, что и сами фермы. У нас нет явного описания обхода в этом случае, но у поздних поэтов есть несколько очаровательных намеков на *lustratio pagi*, и именно о подобном обряде, должно быть, думал Вергилий, когда написал прекрасный отрывок в первом Георгике, начинающийся "In primis venerare deos";⁴⁴⁹ и строки

terque novas circum felix eat hostia fruges, omnis quam chorus et socii comitentur ovantes, etc...

явно подразумевают процессию, целью которой было отгородить посевы от вредных влияний в критический момент. И когда возник город-государство, мы можем быть уверены, что его *агера*, по крайней мере, пока он был достаточно мал, чтобы допустить такой ритуал процессии, люстрировалась таким же образом. В исторические времена эта *ager* стала слишком обширной, и среди обязанностей *Fratres Arvales* нет процессий в том виде, в каком мы их знаем, когда они были возрождены Августом; но у нас, конечно, нет всей "Acta" Братьев, и даже если бы она у нас была, вряд ли мы смогли бы найти какие-либо следы практики, которая должна была исчезнуть с течением времени по мере увеличения римской территории. Давайте обратимся к истокам города, где мы обнаружим поразительное применение того же принципа и практики.

Как необходимо было защищать усадьбу и ее землю священной границей, так и город должен был быть четко отделен от всего, что находилось за его пределами. Его стены были священными, или, строго говоря, священной была некая воображаемая линия за их пределами, называемая *поморием*. Это хорошо видно на примере традиционного способа основания города даже в исторические времена, *например, колонии*, описанного Варро, Сервием и Плутархом.⁴⁵⁰ Белый бык и белая корова были запряжены в плуг, доля которого должна быть сделана из бронзы - правило, которое показывает одновременно древность и религиозный характер обряда, поскольку железо, как мы видели, было табуировано в большинстве религиозных церемоний. Там, где должны были находиться стены города, проводилась прямоугольная борозда; земля поворачивалась внутрь, чтобы отметить будущую линию стены, а борозда представляла собой будущий *поморий*. Когда плуг доходил до места, где должны были быть ворота, его поднимали над ними, и пахота возобновлялась за ними. Это, вероятно, означало, как выразился Плутарх, что стены (или, скорее, *поморий*) были священными, а ворота - профанными; если бы ворота были священными, то обязательно возникли бы сомнения по поводу прохода в них и выхода из них профанных вещей. Таким образом, *поморий* был границей между священным и профанным, как и ферма; но в исторические времена он приобрел более определенное религиозное значение, поскольку в его пределах могли обитать только те божества, которые принадлежали городу и

его жителям, *то* есть *di indigetes*, и которые были признаны его божественными обитателями.⁴⁵¹ И только в его пределах можно было *принимать ауспиции* города.

Естественно было ожидать, что святость этой священной границы будет закреплена или возрождена ежегодной *люстрацией*, подобной той, что совершали ферма и *паж*; так, несомненно, и было. Но память об этом сохранилась только в слове *amburbium*, которое, по аналогии с *ambarvalia*, должно означать обряд такого рода. К счастью, у нас есть точные сведения о реальном *lustratio* города в тех ритуальных надписях Игувиума, на которые я уже не раз ссылался.⁴⁵² Это *lustratio* *аркса*, цитадели Игувиума, которая, как мы можем предположить, была первоначальным *oppidum* или зародышем исторического города. Детали сложны и содержат явные следы жреческой организации, но основные черты выделяются безошибочно. Процессия обходит вокруг *арки* (*ocris Fisia*) с *суовеаурилиями* - *лисой*, *овцой* и *свиньей*, как в латинской *lustratio*; у каждого ворот она останавливается, и тогда приносятся жертвы и молитвы от имени цитадели, города и всего народа Игувиума. Ворот было трое, и у каждого из них совершались жертвоприношения и молитвы, потому что они были слабыми местами в стене, и их нужно было укреплять ежегодными религиозными действиями; таково, по крайней мере, самое очевидное объяснение. Смогли бы братья *Аттиедии* объяснить это таким образом, мы можем сомневаться; ни в жертвенном ритуале, ни в молитвах, зафиксированных в надписи, мы не находим никаких явных следов различия между священным и профанным, или идеи враждебного духовного мира за пределами священной границы. Насколько мы можем судить по молитвам, цель их действительно религиозная - умолять богов города сохранить его и все, что в нем находится. Язык этих молитв почти не отличается от того, на котором современная христианская церковь просит благословить общину.⁴⁵³

До сих пор я говорил о постоянном отделении земли или города священной пограничной линией от окружающего профанного мира. Но люди в массе своей могут быть подвергнуты тому же процессу - армия, например, в начале сезона войны; и ее принадлежности - лошади, оружие и трубы - тоже. В рассказе Дионисия Галикарнасского, который провел несколько лет в Риме во времена Августа, о переписи и *люструме* в *Campus Martius*, мы видим, как *суовеаурилия* трижды объезжает вокруг собравшегося войска и приносится в жертву Марсу. Несомненно, это была ранняя форма политической переписи, которая имела военное значение и происхождение. Но более точный и достоверный рассказ о подобном обряде мы находим в игувианских документах, где содержатся инструкции по проведению люстраций, очевидно, перед кампанией.⁴⁵⁴ Насколько мы можем судить по умбрийскому тексту, мужское население собиралось в определенном месте в своих военных подразделениях, и вокруг этого воинства трижды проходила процессия; в конце каждого круга совершалось жертвоприношение и молитва Марсу и двум женщинам, связанным с его силой, целью которой, как мы можем прочесть в словах молитвы, было благословить народ Игувиума и проклясть его врагов, которые должны были быть смущены, напуганы и парализованы.

Здесь религия грубого типа была наложена на первоначально магический обряд. Ибо идея должна была заключаться в том, что, очертив "магический круг" вокруг войска, которому, возможно, придется идти против врагов, живущих далеко за пределами *ager Romanus* (или *Iguvinus*), где на них может быть оказано враждебное магическое воздействие, они каким-то таинственным образом отмечались, становились "священными" и таким образом защищались от козней врага. В более позднюю, анимистическую эпоху их считали нуждающимися в защите от враждебных духов, о путях и причудах которых они, разумеется, ничего не знали. В своей книге "*Золотая ветвь*" (i. 304 и далее) доктор Фрейзер собрал несколько примеров этих первобытных представлений об опасности вступления на

враждебную территорию и ухода с собственной, как из дикарских племен, так и из греческого обихода. Одной параллели из-под пера римского историка, которую доктор Фрейзер не упомянул, может быть достаточно. Ливий рассказывает, что в Македонии использовался метод, при котором все войско весной проходило между отрубленными конечностями собаки:⁴⁵⁵ Принцип здесь тот же, что и в Италии, но метод несколько отличается. В каждом случае некое таинственное воздействие оказывается на всю армию без исключения; но в одном случае вокруг нее проводится линия, в другом - она проходит через части объекта, который, как предполагалось, наделен магической силой.

И еще раз, весной, перед сезоном оружия, все вещи хозяина подвергались какому-то процессу того же рода. Я уже упоминал об этом в своей лекции о календаре, и мне нет нужды воспроизводить свидетельства Эквирия в конце февраля и 14 марта, или Квинкватра 19 марта, когда происходила *люстрация* щитов (*ancilia*) Салиев, военных жрецов Марса, и Тубилустрия 23 марта, которая рассказывает свою собственную историю.⁴⁵⁶ Но я могу напомнить, что календарь также предоставляет нам доказательства того, что по возвращении воинов на свою территорию все эти люстрации должны были быть повторены, чтобы избавить людей, лошадей, оружие и трубы от злой заразы, которой они могли заразиться во время своего отсутствия. Возможно, люстрация после возвращения армии имела своей целью избавить ее и все принадлежащее к ней от следов кровопролития, подобно тому как иудейские воины и их пленники очищались перед тем, как вновь войти в лагерь.⁴⁵⁷ Но в римском понтификальном праве эта идея едва различима, и единственный след, который я могу найти, - это заявление Феста о том, что солдаты, следовавшие за машиной генерала во время триумфа, носили лавровые венки, "*ut quasi purgati a caede humana intrarent urbem*".⁴⁵⁸ Я могу добавить, что проход триумфальной армии через *Porta triumphalis*, которая, вероятно, была изолированной аркой в *Campus Martius* за пределами городской стены,⁴⁵⁹ скорее всего, имел своим первоначальным смыслом отделение армии от профанного мира, в котором она двигалась; и триумфальные арки более поздних времен, которые находились в пределах города, были, таким образом, архитектурно развиты из происхождения, которое относится к области магии.⁴⁶⁰ К этому же классу идей, если я не сильно ошибаюсь, относится и знакомая итальянская практика принуждения сдавшейся армии пройти под игом. Как объясняет Ливий, когда он впервые упоминает об этом, это символизировало подчинение: "*ut exprimatur confessio subactam domitamque esse gentem*";⁴⁶¹ и это, несомненно, было идеей в сознании исторических римлян. Но вполне возможно, что она имела корни в процессе, который должен был лишить завоеванного врага всей опасной заразы - отделить его от его собственной земли и народа, прежде чем он вступит в мирный контакт со своими завоевателями.

И последнее слово, прежде чем я оставлю эту часть моей темы. Хотя интересно попытаться докопаться до корневой идеи этих процессов *lustratio*, мы должны помнить, что в Риме истории они утратили не только магическое значение, которое когда-либо имели, но и большую часть религиозного смысла, который с течением времени был наложен на них. Остались жертвоприношения и молитвы, но последние были непроизносимы и не слышны народу. И только в сельских районах эти церемонии со временем все больше вливались в социальную, военную и политическую жизнь общества, как, например, люстрация хозяина стала политической переписью; или же они вообще исчезали, как *амбарвалия* и, возможно, *амбурбуум*. Они выросли в религиозном опыте римлян, начиная с его самых ранних и квазимагических форм; но в конце концов они перестали представлять этот опыт, и когда мы встречаемся с ними в исторические времена, невозможно приписать им какое-либо реальное влияние на жизнь и поведение. *Lustratio* никогда в языческой Италии не приобретала этического значения, как *катарсис* в Греции.⁴⁶² Но какими бы

бессмысленными они ни были, величественные процессии оставались, и на них с гордостью мог смотреть патриотичный римлянин на протяжении всего периода империи, пока римская церковь не приспособила их к своему ритуалу и не придала им, как мы видели, новый смысл. Как облачные тени все еще медленно движутся над впадинами Апеннин, так и процессия святого покровителя все еще проходит по улицам многих итальянских городов.⁴⁶³

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ IX

⁴⁰⁶ Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, p. 63.

⁴⁰⁷ См. Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas*, ii. 615 foll.

⁴⁰⁸ C.I.L. i. Nos. 43 foll.

⁴⁰⁹ C.I.L. xiv. 2863. См. R.F. p. 224, и Wissowa, R.K. p. 209.

⁴¹⁰ *Op. cit.* vol. i. p. 252; ср. 271.

⁴¹¹ См. "Азиатские исследования" сэра Альфреда Лайалла, серия I, гл. vi. Никто не назовет клятву Энея в *Aen.* vi. 69 сделкой с Аполлоном и сивиллой.

⁴¹² Marquardt, p. 266; Mommsen, *Staatsrecht*, i.²594 foll. Церемония лучше всего описана у Овидия, *Ex Ponto*, iv. 9. 5 foll. Он обращается к консулу года из места своего изгнания:

at cum Tarpeias esses deductus in arces, dum caderet iussu victima sacra tuo, me quoque secreto grates sibi magnus agentem audisset media qui sedet aede deus. (II. 28 foll.).

⁴¹³ Valerius Maximus iv. 1. 10.

⁴¹⁴ Их список приводится в книге Aust, *De aedibus sacris populi Romani* (Marpurg, 1889). Ценный труд, который пригодится нам в дальнейшем.

⁴¹⁵ Ливий xxxvi. 2. 3.

⁴¹⁶ *Ib.* xxii. 10.

⁴¹⁷ *Ib.* sec. 6. Смысл в том, что если кто-то украл животное, которое должно было быть посвящено, то ограбленный не несет никакой вины; и что если человек невольно совершает посвящение в день дурного предзнаменования, то это не менее хорошо.

⁴¹⁸ Farnell, *Evolution of Religion*, p. 195.

⁴¹⁹ Тот факт, что такие слова, как *reus* и *damnatus*, применялись соответственно к лицам, давшим обет, и к тем, кто его исполнил, *то есть* к тем, кто нес ответственность, как ответчик, а затем был освобожден от нее вердиктом или приговором (см. Wissowa, R.K. p. 320), конечно же, свидетельствует об идее сделки в сознании римлянина, который, как говорит Макробий (iii. 2. 6) *se numinibus obligat*, как обвиняемый *обязан* властям государства (Mommsen, *Strafrecht*, 189 foll.). Естественная тенденция римского ума - придать всем сделкам юридическую санкцию; но из этого не следует, что первоначальная идея действительно задумывалась как договор, и нам достаточно вспомнить, что заключительным актом была благодарственная жертва, чтобы увидеть разницу между гражданским и религиозным процессом.

⁴²⁰ Livy v. 21.

421 Макр. iii. 9, 6. Он говорит, что нашел его в пятой книге *Res reconditae* некоего Саммоника Серена, и что последний сам нашел его "в cuiusdam Furii vetustissimo libro".

422 По этому вопросу см. статью "Devotio" в Pauly-Wissowa.

423 Livy viii. 10, "licere consuli dictatori praetori....". Cp. Cic. *de Nat. deorum*, ii. 10, "at vero apud maiores tanta religionis vis fuit, ut quidam imperatores etiam se ipsos dis immortalibus capite velato certis verbis pro republica devoverent."

424 См. статью Мюнцера "Decii" в Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*; Soltau, *Die Anfänge der röm. Geschichtschreibung*, p. 48 foll.

425 Livy viii. 9 foll.; Dio Cassius, фрагмент, xxxv. 6; Ennius, *Ann.* vi. 147, Baehrens. Последний фрагмент - самое древнее упоминание об этом событии, которым мы располагаем, и его достаточно, чтобы подтвердить рассказ Ливия: "Divi hoc audite parumper, ut pro Romano populo prognariter armis certando prudens animum de corpore mitto".

426 Стоит отметить, что жертвенный аспект поразил святого Августина. В *Civ. Dei*, v. 18, он пишет: "Si se occidendos certis verbis quodam modo consecrantes Decii devoverunt, ut illis cadentibus et iram deorum sanguine suo placantibus Romanus liberaretur exercitus", и далее сравнивает Декия с христианскими мучениками. Этой ссылкой я обязан заметке Майора о Цицероне, *de Nat. deor.* ii. 3. 10.

427 См. выше, с. 176; Wissowa, *R.K.* p. 352, прим. 1.

428 По Deubner в *Archiv*, 1905, p. 69 и далее. Это прикосновение к подбородку, по-видимому, является примером того личного контакта, который делает человека или вещь священной; см. например, Westermarck, *op. cit.* i. 586. Деций делает себя священным для жертвоприношения (в качестве жертвы), прикасаясь (как жрец) к единственной части своего лица, которая была обнажена. О магическом прикосновении рукой см. O. Weinrich, *Antike Heiligungswunder*, p. 63 и далее, а также Macrobius iii. 2. 7, о прикосновении к алтарю жреца, приносящего жертву.

429 См. выше, с. 180.

430 Это объяснение Дойбнера, которое он подробно развивает на примерах поклонения копьём или мечу у разных народов.

431 Это свойственно формуле в Livy viii. 9. Возможно ли, что это связано с тем, что римляне воевали со своими сородичами, латинянами?

432 Buecheler, *Umbrica*, pp. 22 и 102: "hastatos inhastatos completo timore tremore, fuga formidine, nive nimbo, fragore furore, senio servitio", где, однако, переводчику с умбрийского помогают латинские формулы, которые мы обсуждаем.

433 Макробий iii. 9. 10, "exercitum quem ego me sentio dicere fuga formidine terrore compleatis" и т. д. Это сравнительно позднее обращение, поскольку оно адресовано отцу Диса, который стал римским божеством только в 249 году до н. э. (Wissowa, *R.K.* p. 257). Интересной особенностью этого *devotio*, использованного при осаде Карфагена, является то, что полководец посвящает не себя - здравый смысл римлян уже не ограничивался этим, - а врагов, заменяющих себя. "Eos vicarios pro me fide magistratuque meo pro populo Romano exercitibus do devoveo, ut me meamque fidem imperiumque legiones exercitumque nostrum bene salvos siritis esse". Таким образом, враг становится жертвой, и именно поэтому единственными богами, к которым обращаются, являются Di Inferi, Dis pater, Veiovis, Manes, в

то время как в более старой формуле это боги римлян и латинян. Пакувий в претекстате под названием *Decius* писал: "Lue patrium hostili fusum sanguen sanguine" (Ribbeck, p. 280). Это язык, который Энний использовал до него в отношении жертвоприношения Ифигении: "ut hostium eliciatur sanguis sanguine", где, однако, слово *eliciatur* показывает, что это магия. Любопытно, что параллельный отрывок в еврипидовском *Iph. in Aul.* (1486) не предполагает магии. Может быть, идея итальянская? Проклятие (ибо оно действительно таково) должно быть засвидетельствовано Теллусом и Иуппитером, и празднующий указывает вниз и вверх соответственно, вызывая их, как и в *devotio* Куртиса на Форуме (Livy vii. 6), которая была аномальной *procuratio prodigii*.

434 Например, Ливий говорит о втором Деции (х. 29): "prae se agere formidinem ac fugam ... contacturum funebribus diris signa tela arma hostium". О заклинаниях или проклятиях такого рода см. Westermarck i. 563: проклятие можно передать с помощью речи, особенно если его произносит судья или священник. "Среди маори анафема священника рассматривается как молния, от которой враг не может укрыться". См. также Robertson Smith, *Semites*, p. 434, о еврейском запрете, по которому нечестивые грешники или враги города и его Бога предавались уничтожению. Он отмечает, что древнееврейский глагол запрещать иногда переводится как "освящать": Михей iv. 13; Втор. xiii. 16; и Иисус Навин vi. 26 (Иерихон), что в точности соответствует *consecratio* Карфагена. О проклятиях, передаваемых с помощью жертвоприношений, как и во всех упомянутых мною случаях, см. Westermarck ii. 618 и след. 624, а также статью того же автора об условных проклятиях в Марокко в "*Антропологических очерках*", адресованных Э. Б. Тайлору, с. 360.

435 "Умерить их гордыню, унять их злобу и сбить с толку их козни". Я хорошо помню, как это читали в церкви во время Крымской войны.

436 "Pro republica Quiritium", в формуле, процитированной выше.

437 Livy viii. 10 *ad fin.*

438 См. выше, примечание 28.

439 См. Marquardt, p. 276 и примечания; Mommsen, *Strafrecht*, 900 и далее. Этот вопрос обычно рассматривался с юридической, а не с религиозной точки зрения; но с религиозной точки зрения обычно предполагалось, что жертвоприношение совершалось для умиротворения бога. Несомненно, так оно и было; но я также осмелюсь предположить, что жертва была *викарием* за загрязнение общества. В целом, две главы Вестермарка о человеческих жертвоприношениях и кровной мести (xix. и xx. в т. I) заслуживают прочтения.

440 *Aen.* i. 607 foll. Cp. *Aen.* iii. 429-

praestat Trinacrii metas lustrare Pachyni cessantem, longos et circumflectere cursus,

где медленное движение и круговой путь *lustratio*, должно быть, были на уме у Вергилия. Движение вокруг объекта в люстрационных целях можно увидеть в *Aen.* vi. 229, "idem ter socios pura circumtulit unda", где Сервий объясняет *circumtulit* словом *purgavit*. Уже у Ливия Андроника (II век до н. э.) мы находим "*classem lustratur*" о рыбах, плавающих вокруг флота (Ribb. *Trag. Fragmenta*, p. 1).

441 Marquardt, p. 324, о *фебруа* у луперков, *R.F.* p. 320 и далее, и приведенные там объяснения. Другие упоминания можно найти в Van Gennep, *Les Rites de passage*, p. 249. На

мой взгляд, ни одно из них не является достаточно убедительным. Римляне верили, что удары этими *februa* (полосками кожи жертвы) делали женщин плодовитыми; поэтому они явно были магическими орудиями, но дальше этого мы, похоже, не дошли. (См. также Deubner в *Archiv*, 1910, p. 495 и далее).

442 Варро, *L.L.* vi. 13, "Februum Sabini purgamentum, et id in sacris nostris verbum." Ср. Varro, *ap. Nonium*, p. 114; Овидий, *Fasti*, ii. 19 foll., где он называет *februa piamina, purgamenta*, на языке *ius divinum*.

443 *L.L.* vi. 11.

444 Сервий, *ad Aen.* x. 32; xi. 842; ср. i. 136.

445 См. *R.F.* p. 127, о том же обряде в Англиканской церкви (Brand, *Popular Antiquities*, p. 292).

446 *Les Rites de passage*, ch. ii.

447 О межевых знаках в исторические времена см. *Gromatici auctores*, vol. ii. p. 250 foll. (Rudorff).

448 Если скот находился в лесу за поселением, как это бывает летом, его нельзя было защитить таким образом: подобно войску, идущему в страну хозяев (см. выше, стр. 216), с ним обращались другим способом, который мы можем связать с ритуалом парийцев, как прекрасно показал д-р Фрейзер в своей работе о святом Георгии и парийцах (*Revue des études ethnographiques et sociologiques*, 1908, p. 1 foll.).

449 *Georg.* i. 338 foll.

450 Варро, *L.L.* v. 143; Сервий, *Aen.* v. 755 (из Катона); Плутарх, *Ромул*, xi.

451 См. выше, с. 117.

452 Buecheler, *Umbrica*, pp. 12 foll. и 42 foll.

453 Боги города были призваны сохранить имя, магистратов, обряды, людей, скот, землю и урожай: список, в котором имя - единственный пункт, возвращающий нас к дохристианским временам.

454 Buecheler, *Umbrica*, pp. 21 и 84 и далее.

455 Livy xl. 6 init.

456 См. выше, с. 96.

457 Числа xxxi. 19.

458 Festus, p. 117.

459 См. Hülsen-Jordan, *Röm. Topographie*, vol. iii. p. 495; Von Domaszewski, *Abhandlungen*, p. 217 foll.

460 Предложено Ван Геннепом, *Les Rites de passage*, p. 28.

461 Livy iii. 28. 11.

462 Farnell, *Evolution of Religion*, p. 132 foll.

ЛЕКЦИЯ X

ПЕРВОЕ ПОЯВЛЕНИЕ НОВЫХ КУЛЬТОВ В РИМЕ

В своей первой лекции я говорил, что вся история римского религиозного опыта состоит из двух частей: во-первых, это формулирование правил и методов для установления правильных отношений с Силой, проявляющейся во Вселенной; во-вторых, постепенное обнаружение их неадекватности и привнесение в государственную религию Рима все большего числа иноземных обрядов и божеств. Первая из этих историй занимала нас до сих пор, и прежде чем я оставлю ее для того, что будет практически введением к последующим лекциям, мне будет лучше подвести итоги, к которым мы уже пришли.

Я начал с того, что назвал протоплазмой религии, - с примитивных идей и практик, которые составляют психологическую основу всего роста. Чувство благоговения и тревоги перед тем, что таинственно и неизвестно, чувство, которое римляне называли *religio*, похоже, проявилось в Италии, как и в других местах, теми различными способами, которые я обсуждал в своих второй и третьей лекциях, в различных формах магии, негативной и позитивной. Мы находим неопровержимые доказательства существования тех строгих правил поведения, называемых табу, которые сковывают разум и тело первобытного человека, которые, вероятно, возникают из неумелого желания поставить себя в правильные отношения с силами, которых он не понимает, и которые имеют свою ценность в качестве социальной дисциплины. Опять же, мы находим в историческом Риме многочисленные формы активной или позитивной магии, с помощью которой считалось возможным принудить или преодолеть эти силы, чтобы использовать их в своих интересах и против своих врагов. Но я старался подчеркнуть, что в целом мало что из всех этих свидетельств раннего существования магии в Риме можно найти в общественной религии римского государства, и отсюда следует естественный вывод, что в то или иное время должно было действовать очень мощное влияние, отсекающее эти устаревшие корни-листья будущего растения и превращающее его в аккуратный, четко очерченный рост.

Далее я рассмотрел первую стадию этого влияния, которая нашла свое отражение в религии семьи, как мы знаем, в исторические времена. Семья, поселившаяся на земле, с ее приусадебным участком и регулярным сельскохозяйственным процессом, развила в себе более эффективное желание вступить в правильные отношения с Силой, проявляющейся во Вселенной. Беспокойство значительно уменьшилось как в доме, так и на земле, потому что в этих пределах существует "мир" (или завет) между божественными и человеческими обитателями, которые поселились там. Сверхъестественные силы, воспринимаемые теперь (какими бы они ни были раньше) как духи, дружелюбны, если их правильно умиловить, и в методах умилования достигнут значительный прогресс; магия и религия, несомненно, все еще смешиваются в них, но тенденция, похоже, состоит в том, чтобы постепенно избавиться от более неадекватных и ошибочных методов. На самом деле, знания человека о Божественном значительно продвинулись вперед; духи имеют небольшую тенденцию становиться божествами, а магия, по крайней мере, частично вытеснена упорядоченным кругом жертвоприношений и молитв, которые совершаются ежедневно в доме и на границе

земли в определенные времена года. Этот этап оседлости и рутины стал первой великой революцией в религиозном опыте римлян и лег в основу их национального характера.

Вторая революция, которую мы можем четко проследить, и гораздо более важная как фактор римской истории, - это организация религии города-государства Рима. Несомненно, существовали промежуточные этапы между этими двумя, но они полностью потеряны для нас. Нам пришлось сосредоточить свое внимание на городе четырех областей - первом городе, который мы действительно знаем, - и изучить единственный документ, сохранившийся от него, так называемый календарь Нумы. В своей пятой лекции я объяснил природу этого календаря и отметил, как он отражает жизнь народа, занимавшегося одновременно сельским хозяйством и военным делом, и как он должен предполагать существование высокоорганизованного законного жречества или какого-то мощного гения в области политического, а также религиозного законодательства. Традицию великого царя-жреца не стоит полностью презирать, ведь она выражает чувство римлян, что религиозный закон и порядок были неотъемлемой частью всей их политической и социальной жизни. В течение оставшейся части этих лекций я пытался изучить этот религиозный календарь с помощью других источников по двум пунктам: (1) представление, или, если мы можем рискнуть использовать это слово, знание, которое римляне того раннего города-государства имели о Божественном; (2) основные формы и методы их поклонения. Мы видели, что божественные существа представлялись им не как существующие в человеческом облике с человеческими слабостями, а как невидимые и неосязаемые функциональные силы, *нумины*. Каждая из них имела свою особую ограниченную сферу действия; и некоторые из них были локализованы в пределах *pomoerium* или за его пределами в пределах *ager Romanus*, и им поклонялись под определенным именем. Я предположил, что именно это поселение, вероятно, оказало определенное влияние на их подготовку к принятию более определенного и личного характера, если им будет предоставлена такая возможность. Что касается форм культа, которыми их умилощивляли, то в ритуале жертвоприношений и молитв я обнаружил подлинное продвижение к действительно религиозному отношению к божеству: жертвоприношения призваны увеличить его силу, чтобы принести пользу общине, а молитвы - уменьшить склонность, которую он может иметь, чтобы нанести ей вред; но в них есть некоторые пережитки эпохи магии, которые, однако, являются только формальными и потеряли свое первоначальное значение. Я нашел несколько любопытных примеров таких пережитков в обряде *devotio*, а также в обетах, в целом представляющих собой несколько более низкий тип метода в общении со сверхъестественным. Но, с другой стороны, формы *lustratio*, в основе которых, по-видимому, лежит идея избавления от злых духов и влияний, представляют собой очень красивые примеры того, что мы действительно можем назвать религиозной церемонией.

Таким образом, в этой высокоорганизованной религии города-государства, по крайней мере, в некоторых отношениях, был большой прогресс. Но, несмотря на это достижение, у нее были и серьезные недостатки. Самым заметным из них было то, что это была религия государства в целом, а не отдельного человека или семьи. Религия, я думаю, можно смело сказать, наложила определенное освящение на простую жизнь семьи, которая, по сути, была жизнью индивидуума; ведь суть религии на всех этапах цивилизации заключается в ощущении индивидуумом того, что его собственная жизнь, его телесное и душевное благополучие зависят от Божественного, как он и его восприятие. Но в какой степени можно утверждать, что религия настолько освятила жизнь государства, что позволила каждому человеку в его семейной группе более ярко ощутить это освящение? Это было бы настоящим

прогрессом в религиозном развитии; таков был результат, если я не ошибаюсь, религии еврейского государства, которая со всей силой мощного иерархического авторитета обращала свои предписания к разуму и воле индивида. Но в Риме, хотя самые ранние следы и традиции права свидетельствуют об определенном освящении морали, поскольку преступник приносится как своего рода умиловительная жертва божеству, которое он оскорбил, все же в обычном течении жизни, насколько я могу судить, человек в своем отношении к Божественному оставался там же, где он был до возникновения государства.

Ни в одном другом известном нам древнем государстве гражданин так полностью не передавал регулирование всех своих отношений с государственными богами уполномоченным властям. Его обязательное участие в религиозном ритуале государства было просто *нулевым*, и весь его религиозный долг в дни религиозной важности заключался в том, чтобы воздерживаться от гражданских дел, не создавать беспорядков. В домашнем хозяйстве он использовал свой собственный простой ритуал, утреннюю молитву, возлияние домашним божествам во время еды; и именно здесь мы видим *pietas*, чувство долга, освященное религией, которое, кажется, имело реальную этическую ценность и напоминает нам современное благочестие. Но во всех своих отношениях с богами как гражданин он подчинялся обученным и доверенным жрецам, знавшим секреты ритуала и все, что входило в *ius divinum*; и, пассивно подчиняясь этим авторитетам, он постепенно начинал заглушать заложенное в нем чувство *religio*. И эта тенденция усиливалась самим фактом жизни в городе, который со временем становился все более и более правильным; ибо, как я уже отмечал, круг религиозных праздников больше не выражал в точности потребности и работу той сельскохозяйственной жизни, в которой он зародился.

При наличии материала для ответа было бы интересно выяснить, как это постепенное поглощение религии (или, скорее, религиозных обязанностей) государством и его властями повлияло на мораль отдельных римлян. В последнее время часто утверждается, что религия и мораль не имеют ничего общего; и даже доктор Вестермарк,⁴⁶⁴ который, в отличие от большинства антропологов, рассматривает весь предмет с психологической точки зрения, кажется, склонен прийти к такому выводу. Для себя я скорее склонен согласиться с другим выдающимся антропологом,⁴⁶⁵ что религия и мораль - это действительно элементарные инстинкты человеческой природы, в первую очередь неотличимые друг от друга; а если это так, то чрезмерная разработка либо морального, либо религиозного закона, либо обоих вместе взятых, будет иметь тенденцию ослаблять обязательную силу обоих. Если, как в Риме, гражданин чувствует себя вполне комфортно в своих отношениях с Силой, проявляющейся во Вселенной, благодаря полному владению *ius divinum* государством и его чиновниками, то, несомненно, возникнет тенденция парализовать элементарный религиозный импульс, а вместе с ним, если я не ошибаюсь, и элементарное чувство добра и зла. Ведь в жизни государства с такой узаконенной религиозной системой, как эта, пока оно процветает и избегает серьезных катастроф, будет мало или совсем не будет тех моментов опасности и тревоги, когда "человек оказывается лицом к лицу с вечными реалиями бытия",⁴⁶⁶ и когда в нем пробуждается новое чувство религии и долга. В жизни семьи критические моменты рождения, полового созревания, брака и смерти регулярно повторяются и поддерживают инстинкт, потому что человек тогда оказывается лицом к лицу с этими вечными фактами; нет необходимости в чрезвычайных опасностях, таких как бури или мор, чтобы поддерживать инстинкт. Но в жизни государства как такового не было таких постоянно повторяющихся напоминаний; даже старые сельскохозяйственные опасности были вне поля зрения рядового гражданина. Таким образом, самое большее, на что мы можем пойти, приписывая государственной религии моральное влияние, - это отдать ей должное за помощь в поддержании того чувства закона и порядка, которое служило для поддержания здоровой и

полезной жизни семьи. На то, что она в какой-то степени выполняла эту функцию, я уже указывал;⁴⁶⁷ и примечательно, что упадок государственной религии совпал в последние два века до нашей эры с упадком семейной жизни и добродетелей. Но в целом, как мы увидим, *ius divinum* скорее загипнотизировал религиозный и нравственный инстинкт, чем заставил его проснуться. Нужны были новые опасности для государства в целом, чтобы возродить то чувство, которое является корнем роста совести; и когда на римлянина, наконец, нахлынула жажда, которая во времена сомнений и опасностей возникала у отдельных людей и сообществ во все века, получить поддержку и утешение от Невидимого, ее пришлось удовлетворить, дав ему новых богов для поклонения новыми способами - чужих, с которыми у него не было ничего общего, которые не имели места в его патриотическом чувстве, не занимали места в его религиозном опыте.⁴⁶⁸

Я хотел бы завершить эту первую часть моей темы, рассказав о первом начале этого введения новых божеств, *di novensiles*, как их называли,⁴⁶⁹ в старый римский религиозный мир. Однако те, о ком я буду здесь говорить, появились не в результате бедствий или катастроф, а были просто неизбежным следствием растущего значения города на Тибре - начала его торговых и политических отношений с соседями, а также его собственного развития в искусстве цивилизации. Религиозная система, с которой я до сих пор имел дело, была исключительной собственностью, мы должны помнить, тех *родов* и семей, которые составляли первоначальный человеческий материал государства и были известны как *патриции*. Если бы у нас не было других причин быть уверенными в этом, тот факт, что все государственные священники изначально были ограничены патрицианскими семьями, был бы достаточным доказательством этого;⁴⁷⁰ даже до самых последних времен *rex sacrorum*, три *flamines maiores* и *Salii* были обязательно патрицианского происхождения - факт, который имел много общего с их тенденцией к исчезновению в последний век Республики.

Но в течение периода, когда был составлен Нуманский календарь, в этом сообществе патрицианских мещан стали происходить определенные изменения. Население "чужаков", как и во многих греческих городах, получило доступ на территорию Рима, но не в его политический и религиозный организм.⁴⁷¹ Столь солидный город, занимающий столь важное положение, непременно должен был привлечь таких поселенцев, будь то латины, жившие вокруг него, или этруски на севере, или греческие города вдоль побережья на юге и в Сицилии. Латиняне, конечно, были того же происхождения, что и римляне, и уже находились с ними в некоторых свободных политических отношениях; а поскольку каждый латинский город был открыт, как и Рим, для греческого и этрусского влияния, мы, вероятно, увидим в Лациуме косвенный канал связи между этими народами и Римом, который следует рассматривать в дополнение к прямому и очевидному. Как хорошо сказал доктор Дж. Б. Картер,⁴⁷² "латиняне, быстро уступая Риму, могли оказывать ему, по крайней мере, такую услугу: впитывать приходящие иностранные влияния, в некоторых случаях латинизировать их, и таким образом передавать их Риму в более или менее ассимилированном состоянии". Поскольку доктор Картер первым объяснил английским читателям появление этих новых религиозных влияний, в дальнейшем я буду следовать по его стопам. Они указывают, а также отражают изменение от сельскохозяйственной экономики и привычек к обществу, заинтересованному в торговле и путешествиях: Я говорю "заинтересованное", потому что мы не можем быть уверены в том, насколько старые римляне сами занимались такими делами, а также принимали извне тех, кто занимался ими, с их богослужениями. Они также указывают на рост промышленного населения, организованного в гильдии, как в Средние века; здесь, несомненно, рабочие были в основном местного происхождения. Наконец, они указывают на рост военной эффективности и, как следствие этого военного прогресса, на некоторые изменения в отношении Рима к своим сородичам в Лациуме.

Возможно, первым из этих новых божеств появился знаменитый Геркулес Виктор или Инвиктус из *ara maxima* на форуме Боария, который на протяжении веков продолжал принимать десятину от добычи полководцев и прибыли удачливых купцов. Вергилий в восьмой "Энеиде"⁴⁷³ заставляет Эвандера показать своему гостю этот алтарь и празднование его праздника, а также рассказать ему историю о Какусе, быках и пещере на Авентине неподалеку; поэт, как и все остальные до последних лет, считал этот культ первобытным и римским. Но одно из многих достижений для истории римской религии, которые были получены недавно - даже после публикации моих "Римских праздников", - это уверенность в том, что итальянский Геракл - это греческий Геракл, акклиматизированный на братском полуострове, и что культ *ara maxima*, хотя этот алтарь находился внутри священной границы *romaeium*, не был родным в Риме.⁴⁷⁴ Однако кажется почти несомненным, что он не был завезен непосредственно из какой-либо части Эллады, хотя его расположение, недалеко от Тибра и места высадки, естественно, могло бы заставить нас так думать. Почти невозможно поверить, что Геракл был бы допущен внутрь *помория*, если бы он был представлен иностранцами в строгом смысле этого слова. Несомненно, многое еще предстоит узнать о Геракле в Италии; но последние кропотливые исследования позволили нам согласиться с мнением, что этот Геракл *ара* происходил из латинского города, из того Тибура, который по традиции был греческого происхождения - "Tibur Argeo positum colono" - и который, как и его сосед Праенеста, был любопытно восприимчив к иностранному влиянию.⁴⁷⁵ Считается, что греческие торговцы из Кампании и Магна-Грации пробирались на север через Лаций и, таким образом, в конце концов достигли Рима с божеством, которое они, кажется, всегда носили с собой. Он был, по словам доктора Картера,⁴⁷⁶ божеством, в котором, благодаря заразе торговли, римляне уже испытывали большую потребность, богом великой силы, от которого исходил успех в практических жизненных начинаниях; и вполне естественно, что его святилище находилось на оживленном городском скотном рынке, если вспомнить, что богатство первых римлян, *resunia*, как они его называли, состояло в основном из овец и волов. Поскольку Геракла в различных формах можно было встретить по всему средиземноморскому побережью, было бы странно, если бы его не нашли в растущем городе на центральном водном пути Италии; и его появление там, можно сказать, поставило Рим в один ряд со средиземноморскими делами того времени. Там ему суждено было остаться со всеми почестями древнейшего культа, хотя другие культы того же бога появились позже и были установлены совсем рядом с ним; и хотя он никогда не был государственным божеством большого значения, он оказывал благотворное влияние в торговых делах, как бог, который санкционировал вашу клятву и принимал десятину от вашей прибыли, которую вы пообещали в начале предприятия.⁴⁷⁷

В тот же период, хотя традиционная дата создания их храма более поздняя, появились братья-близнецы Кастор и Поллукс, которые, подобно Гераклу, попали в город в пределах *помория*. Знаменитый храм Кастора (перед которым постепенно уступал его брат) находился в конце Форума под Палатином, недалеко от фонтана Ютурны, где Близнецы поливали своих лошадей после битвы на озере Регилл; там до сих пор стоят прекрасные останки его последней реконструкции.⁴⁷⁸ Уже одно это положение должно вселять в нас уверенность, что культ не был заимствован непосредственно из греческих источников; возможно, он возник в период, когда Рим находился в тесной связи с латинскими городами, которые сами постепенно впитывали культы и продукты греков Кампании. Есть большая вероятность, что он пришел из Тускулума, с которым тесно связана легенда о битве при Регилле, и где культ, несомненно, пустил прочные корни.⁴⁷⁹ Как и Геркулес из *ara maxima*, Близнецы, несомненно, были принесены торговым путем, который постоянно продвигался с юга; ведь они тоже были любимцами торговцев-авантюристов, а во всей Элладе являлись особыми покровителями мореплавателей. Их связь с лошадьми хорошо известна, но пока не получила

удовлетворительного объяснения в римском аспекте; доктор Дж. Б. Картер считает, что они впервые стали заметны в Греции, когда гомеровское использование колесниц было заменено примитивным видом кавалерии, и что "культ Кастора неуклонно продвигался на север (из Магна-Греции), переносимый, так сказать, на лошадях", и что, когда он достиг Рима, он стал связан с реорганизацией кавалерии. Это кажется почти чистым предположением, и, как бы оно ни было привлекательно, боюсь, мы не можем ему сильно доверять.⁴⁸⁰ Расположение на Форуме и хорошо известная связь обоих близнецов с клятвами,⁴⁸¹ как мне кажется, скорее предполагают более естественное происхождение в торговле. Я бы предположил, что конный характер культа в Лациуме был вторичным, и что связь храма и культа с римской кавалерией была естественным результатом, но не главной особенностью его введения. Я склонен считать, что она возникла вместе со строительством храма, которое, вероятно, было более поздним, чем первоначальное введение культа.

Через некоторое время после составления календаря на Авентине, *то есть* не в пределах *romoerium*, появилось божество, появление которого знаменует собой развитие организации ремесла. Мы не можем *доказать*, что поселение Минервы на Авентине произошло так рано, но у нас есть веские основания для такого вывода.⁴⁸² Этот храм в исторические времена был религиозным центром торговых гильдий; и эти гильдии по всеобщей римской традиции приписывались Нуме как основателю, что означает, что они были одним из древнейших институтов города-государства. Поскольку Минерва не фигурирует в календаре, не имеет *пламени* и, следовательно, должна была находиться вне первоначальной патрицианской религиозной системы, естественным выводом будет то, что храм был основан, как и святилища Геракла и братьев-близнецов, в конце рассматриваемого нами периода, и с самого начала был центром гильдий. Из тех, о которых упоминает Плутарх в своей жизни Нумы (гл. 17), мы знаем, что следующие гильдии принадлежали Минерве: *тибицины*, *фабры* (плотники?), *фуллоны*, *суторы*; и можно предположить, что остальные, *корифеи*, *фабры-аэрарии* и *аурифики*, также находились под ее покровительством. Эти ремесла, как отмечает Вальсинг в своем большом труде о римских гильдиях,⁴⁸³ соответствуют зачаточной цивилизации первобытного Рима; это те ремесла, которые впервые стали осуществляться вне семьи. Рабочие по железу не входят в их число; бронза все еще остается распространенным металлом.

Конечно, мы не должны заходить так далеко, чтобы предполагать, что ни одно из этих ремесел не существовало до прихода в Рим культа Минервы; но, исходя из ее тесной связи с ними на протяжении всей римской истории, а также из того факта, что римляне изначально были сельскохозяйственным народом, как показывает календарь, с простой экономикой и простыми потребностями, вполне правомерно связать приход богини с ростом городской жизни и спроса на изделия, которые когда-то изготавливались грубым способом в основном на фермах, и с периодом улучшения производства, использования лучших материалов и лучших методов. Откуда же взялись эти улучшения? Это лишь другой способ задать вопрос: "Откуда пришла Минерва?"

По общему мнению исследователей, она происходила из полулатинского города Фалерии на юге Этрурии, где этими искусствами занимались этруски или те, кто учился у этрусков.⁴⁸⁴ Ее имя итальянское, а не этруское;⁴⁸⁵ она была старым итальянским божеством, захваченным этрусками у народов, чьи земли они оккупировали. Но, находясь в руках этрусков, она приняла греческие черты, особенно черты Афины, покровительницы искусств и ремесел. Вскоре, как мы увидим в конце лекции, у нее появились некоторые черты Афины Полиас; но ее настоящее значение, вплоть до периода империи, было связано с храмом на Авентине и с

ремеслами. День посвящения храма - 19 марта, который был известен, как мы узнаем из лучших источников, также как *artificum dies*.⁴⁸⁶

На Авентине был еще один знаменитый храм, который по всеобщему согласию относят к тому же периоду, что и храм Минервы. Диана не фигурирует в календаре и не имеет *пламени*; римская традиция приписывает ее появление Сервию Туллию, и мы не ошибемся, если отнесем его к концу эпохи царствования или ближе к ней. Храм славился тем, что содержал древнюю статую Дианы, самое древнее или почти самое древнее изображение божества в человеческом облике, известное в Риме, которая была копией грубого изображения Артемиды в Массилии, по типу знаменитого *ἑβανον* эфесской Артемиды.⁴⁸⁷ Он также содержал *lex templi*, написанный греческими буквами, и договор или хартию федерации латинских городов с Римом во главе, которую видел Дионисий Галикарнасский, когда был в Риме во времена Августа.⁴⁸⁸

Прибытие Дианы объясняется просто. *День рождения* храма совпадает с днем рождения знаменитого святилища той же богини в Ариции - августовские иды.⁴⁸⁹ Ариция в это время была центром лиги городов, включавшей Тускулум и Тибур, с обоими из которых, как мы только что видели, Рим был тесно связан в это время; лига, которая, как принято считать, вытеснила Альбу, ознаменовав собой некую революцию в Лациуме, последовавшую за падением Альбы.⁴⁹⁰ Диана была духом леса, духом дерева, как учил нас доктор Фрейзер, имевшим некоторое отношение к луне и женской жизни; в последнее время она стала знакома каждому, но не так, как она была известна позже, в облике Артемиды, а как божество того святилища - "*pinguis et placabilis ara Dianae*", - жрец которого был *Rex Nemorensis*: тот, кто "убил убийцу и сам будет убит".⁴⁹¹ Но в те дни только тот факт, что она была главным местным божеством Ариции, ведущего города новой лиги, внезапно привлек к ней внимание. Когда стратегическое положение Рима в свою очередь дало ей лидерство в Лациуме, Диана перешла из Ариции в Тибр, вступила в новую жизнь и в конце концов переняла атрибуты Артемиды, с которой у нее было много общего. Диана, которую мы знаем в римской литературе, действительно Артемида; но Диана Авентина, когда она впервые появилась там, была древесным духом Ариции, и ее храм был внешним знаком нового положения Рима в Лациуме: он был построен вождями латинских городов совместно с Римом и описан Варро как "*commune Latinorum Dianae templum*".⁴⁹² Он был расположен на единственном римском холме, который тогда еще был покрыт лесом, и находился за пределами *помория*.

Была еще одна богиня, латинская, которая традиционно ассоциировалась с этим периодом, и особенно с царем Сервием Туллем - Фортуна, или Форс Фортуна; она не фигурирует в календаре, не имела *пламени* и, должно быть, была привнесена извне. Но это было задолго до того, как Фортуна приобрела реальное значение в Риме, и здесь я не буду ее упоминать. У нее было два знаменитых дома в Лациуме, в Антиуме и Праенесте, и в каждом из них она была связана со своеобразным оракулом, к которому, похоже, специально прибегали женщины до и после родов. Вероятно, она также была божеством других видов плодородия; со временем она приобрела черты греческой Тихе и стала любимым божеством удачи.⁴⁹³

Давайте на минуту остановимся, чтобы поразмышлять о характере этих новых божеств, о которых я говорил: Геракла, Кастора, Минервы, Дианы. Надо признать, что по сравнению с великими божествами календаря они неинтересны; за исключением, пожалуй, Геракла, они не имеют никакого реального *религиозного* значения. Это местные божества, привнесенные извне, и они не имеют корней в сознании римского народа, как мы до сих пор его изучали. Они, кажется, указывают на рост населения, в котором отсутствовал истинный древнеримский религиозный инстинкт; они представляют торговлю, бизнес, ремесло или

политику, занятия, в которых старые римляне и латинские крестьяне не были непосредственно заинтересованы; они были перенесены в Рим, потому что новое население и новые интересы должны были иметь свои собственные поклонения, но они не были приняты в сердце и разум народа. Так, по крайней мере, кажется нам, после того как мы рассмотрели развитие отечественного религиозного растения от корня вверх. Но мы должны помнить, что о том новом населении, его жизни и потребностях мы почти ничего не знаем, и было бы небезопасно предполагать, что концепция Минервы не влияла на совесть ремесленника, а концепция Геркулеса не способна привязать торговца к честной сделке и соблюдению его клятвы. Что касается Дианы, то, хотя, как говорит доктор Картер, она была введена "как часть дипломатической игры, а не потому, что Рим испытывал в ней религиозную потребность", тот факт, что латинский договор хранился в ее храме, имеет не только политическое, но и моральное значение, которое не следует упускать из виду. Невозможно мысленно поставить себя на место тех, кто принес эти культы в Рим, или римлян, которые предоставили им доступ; но мы будем в безопасности, если представим, что первые, по крайней мере, были убеждены, что их дела в Риме не будут успешными, если они не будут осуществляться с благословения их собственных богов.

Но теперь мы подошли, наконец, к основанию культа совершенно иного рода, чем эти, и гораздо большего значения, чем любой из них, в истории римского религиозного опыта. Мы видели, что храм Дианы на Авентине означал передачу главенства в Латинской лиге из Ариции в Рим. Когда Рим взял на себя эту роль и перенес свой религиозный центр в Рим - или, что, возможно, более точно, предложив Диане из Ариции новый дом на берегу Тибра, - устранил также любую опасность того, что в Лациуме вырастет новая сила, не подпадающая под ее собственное влияние, - он, похоже, сделал еще один важный шаг в том же направлении. Археологические данные подтверждают традицию, согласно которой в это время был перестроен храм Юпитера Латиариса, настоящего и первоначального бога лиги, на холме Альбан;⁴⁹⁴ И поскольку остатки его фундамента имеют этрусское происхождение, мы можем считать, что эта работа была предпринята в тот период этрусского владычества в Риме, в котором сейчас никто серьезно не сомневается, и который отмечен этрусским именем Тарквиний, а также старой традицией, что Сервий Туллий на самом деле был этруском, носившим этрусское имя Мастарна.⁴⁹⁵ В это время власть имущие в Риме, кем бы они ни были, не довольствуясь восстановлением древнего храма Юпитера на Альбанском холме, задумали построить в Риме, на отвесной скале, возвышающейся над Форумом, большой храм тому же небесному божеству, которое издавна руководило Латинской лигой. По преданию, этот храм был обещан первым Тарквинием, начат вторым и, наконец, посвящен первым консулом Горацием в 509 году.⁴⁹⁶ Вполне возможно, что эта традиция в общих чертах отражает истину: идею великой работы задумал этруск, а иностранное господство уступило место римской реакции, прежде чем храм был готов к посвящению. Мы не можем знать, каковы были точные намерения этрусков относительно культа; но мы знаем, что храм был построен в этруском стиле, что его фундамент был из этрусской кладки,⁴⁹⁷ и что божества, населяющие его, были тремя - *trias* - особенность, совершенно чуждая родной римской религии.⁴⁹⁸ Юпитер, Юнона и Минерва имели по отдельному жилищу (*cella*) в стенах храма, который, чтобы соответствовать этому новшеству, был почти таким же широким, как и длинным. Была ли эта триаса той, которую изначально задумал этрусский царь или цари, сказать невозможно; но я в этом сильно сомневаюсь. Признаюсь, что у меня нет никаких оснований, кроме вероятности, когда я предполагаю, что между началом этого великого дела и его окончательным завершением прошел долгий период, и что за это время произошло много событий, о которых у нас нет никаких записей; что когда храм был закончен, он находился в руках римлян, хотя и сохранил свои этрусские черты, особенно сочетание трех божеств; и что эти три божества были по существу римскими по концепции.

Римской была и идея о том, что одно из трех должно быть главным; две богини никогда не приобретали особого значения, и храм всегда оставался по сути жилищем великого Юпитера, Отца небес.⁴⁹⁹

Культовые титулы этого Юпитера - Optimus Maximus, лучший и величайший - возвышают его не только над его коллегами в храме, но и над всеми другими Юпитерами в Лациуме и других местах, а также, предположительно, над всеми другими божествами. Таким образом, они свидетельствуют о намеренной попытке поставить его на более высокое место, чем даже Юпитера Латиариса из Монс Альбануса, чей храм был перестроен в тот же период. Сама новизна таких культовых названий выдает силу и гений их создателя; они совершенно не похожи на те, что мы встречали до сих пор; они не предполагают ни функции, ни местности, ни связи с каким-то другим божеством; они абсолютно одиноки в истории римской религии до самого конца империи.⁵⁰⁰ Здесь нет *нумена*, необходимого в определенное время года, чтобы благословить какую-то сельскохозяйственную операцию; Юпитер Оптимус Максимус, кажется, не ограничен пространством или временем года, и всегда должен быть там, глядя вниз на свой народ со своего места на холме, который впредь будет называться Капитолийским, потому что место, которое было подготовлено там для его приема, носило название Капитолий, место главы.⁵⁰¹ Эти названия, Лучшие и Величайшие, требуют размышлений, более глубокого осмысления, чем мы склонны им придавать; возникает вопрос, могут ли они быть настолько древними, как утверждает традиция, и на самом деле, по крайней мере, один из недавних авторов без достаточных оснований склонен датировать все основание двумя веками позже Тарквиниев.⁵⁰² По мне, так они скорее наводят на мысль о том, что разрушение этрусского господства в Риме было делом рук человека или людей, вдохновленных новым национальным чувством, которые приписывали революцию великому богу расы, в святилище которого на том же холме цари приносили трофеи своих врагов⁵⁰³; И они воспользовались недостроенным этруским храмом с его огромным фундаментом и подземными *фависсами*, чтобы поселить там нового Юпитера, лучшего и великого, чем любой другой, которому его народ будет вечно благодарен и на которого он будет вечно уповать. Все старые ассоциации с культом бога неба должны были быть изгнаны из Капитолия, как и все другие божества, которые, как считалось, покинули это место, за исключением Терминуса; древний жрец Юпитера, Фламен Диалис, не имел особой связи с этим храмом и его культом, которые находились под непосредственным руководством только *эдитуса*.⁵⁰⁴ Здесь находился центр общественного культа всего государства, а не только старого патрицианского государства; и здесь не должно было быть такого древнего курьеза, как Фламен Диалис, который, как я уже предположил, был выжившим из какой-то более древней эпохи латинской религиозной истории. Здесь консул свободной республики, вступая в должность, должен был принести жертву - белую телку альбанского культа, - которой поклялся его предшественник, и сам обязать своего преемника принести такую же жертву; и это он делал от имени патриция и плебея в равной степени. Здесь победоносный полководец должен был разместить свои трофеи, дойдя до храма в торжественной процессии *триумфа* и облачившись в *орнамент* самого божества; ведь здесь, вопреки всем прецедентам в поклонении римлян, находилось изображение бога, выточенное из терракоты и привезенное из Этрурии.⁵⁰⁵ Именно в связи с такими торжественными событиями, как , мы можем найти истоки тех впечатляющих процессий, которые на протяжении веков должны были впечатлять умы римского народа, да и его врагов, мощью и великолепием их империи; ведь помимо триумфальных шествий, с которыми мы все знакомы, сцена вступления новых консулов в должность должна была быть наиболее впечатляющей. Их сопровождали другие магистраты, сенат, жрецы в служебных одеждах и огромная толпа граждан. После церемонии сенат собрался в храме, чтобы совершить первое религиозное дело года. Здесь же собиралось племенное собрание для зачисления новых войск перед каждым военным

сезоном, чтобы юноши, которым предстояло сражаться в битвах за Рим, могли осознать присутствие великого божества-покровителя Рима. Даже в самые упадочные дни римской религии, хотя Юпитер и страдал от насмешек драматургов или домыслов философов, обращение оратора к Лучшему и Великому, взирающему на Форум со своего места над ним, не могло не тронуть слушателей; "Ille, ille Iuppiter restitit", - кричал Цицерон во время опасности катилинианского заговора, - "ille Capitolium, ille haec templa, ille cunctam urbem, ille vos omnes salvos esse voluit."⁵⁰⁶

Не только государство в лице своих чиновников могло поклоняться этому великому богу. Кажется вероятным, что новая идея единого божества-хранителя с двумя сопровождающими его богинями, за которую римляне были обязаны гению (кем бы он ни был), освободившему их от этрусского ига, открыла культ для отдельного человека, что, должно быть, было новшеством в религиозной жизни народа.⁵⁰⁷ Самый запоминающийся пример этого - в знаменитой истории, рассказанной Сципионом, завоевателем Ганнибала, которая вряд ли является выдумкой летописцев. В изложении Геллия она выглядит следующим образом: Сципион имел обыкновение подниматься в храм перед самым рассветом, приказывать открыть для него *cella Iovis* и там оставаться наедине в течение долгого времени, как бы советуясь с богом о делах государства. Говорят, что собаки, охранявшие вход, удивляли храмовников тем, что всегда относились к нему с почтением, в то время как на других они нападали или лаяли.⁵⁰⁸

Читатель может заметить, что за последние несколько минут я сильно отклонился от римской религии, которую мы до сих пор пытались понять, и он будет прав. Я лишь коснулся этого великого культа, который по праву принадлежит Риму времен Республики, чтобы показать, какие большие перемены должны были произойти, какая великая революция должна была свершиться, когда этот храм возник на месте этруских построек. Мы отметили два шага вперед в социальном и политическом опыте римлян: оседание семьи на земле и организация города-государства с его календарем. А вот и третий - освобождение этого государства от иностранного владычества и то развитие, как внутреннее, так и внешнее, которое принесли с собой подчинение и освобождение. Что касается религиозного опыта, то первый породил упорядоченное домашнее богослужение, которое оказало неизгладимое влияние на римский характер; второй породил *ius divinum*, жречество и ритуал служения различным *нуминам*, которые согласились принять свою обитель в городе и его окрестностях. Эти два фактора, вместе взятые, сменили сомнения и тревогу на уверенность, успокоили естественную для нецивилизованного человека *religio* и развили механизмы магии в формы и церемонии, которые были более истинно религиозными. Теперь мы отмечаем третий большой социальный шаг вперед, который приносит с собой новую концепцию и выражение религиозного единства государства; отныне, вместо множества культов и жрецов, связанных с ними, у нас есть один центральный культ, к которому могут прибегать все свободные граждане, и троица божеств-покровителей, из которых один, Юпитер Лучший и Величайший, является единым председательствующим гением всего государства.

Наконец, вряд ли можно сомневаться в том, что этот новый культ знаменует собой более широкое общение с соседними народами, чем то, которое государство до сих пор испытывало или поощряло. Этрурия, Лаций и Греция, похоже, приложили к этому руку. О его отношении к латинянам и этрускам я уже говорил. Остается лишь отметить тот факт, что именно здесь, в этом Капитолийском храме, согласно единодушной традиции, хранились те легендарные "Сивиллины книги", которые происходили из греческого источника, а по преданию, из Кумы.⁵⁰⁹ Этим таинственным книгам суждено было изменить весь характер

религии римлян в течение последующих двух столетий, и именно поэтому посвящение великого храма - удобная остановка в нашем путешествии. Я предлагаю начать вторую часть моей темы с изучения природы этого изменения, а затем перейти к другим, пока мы не достигнем конца религиозного опыта подлинного римского народа.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ X.

464 *Происхождение и развитие моральных идей*, главы I.-lii.: "Боги как хранители морали".

465 Кроули, *"Древо жизни"*, в замечательной главе о функции религии (гл. ix.), особенно с. 287 и далее. "Мораль", - говорит мистер Кроули, - "является одним из результатов религиозного импульса". Под моралью он понимает не "мораль, разработанную абстрактными мыслителями", а "мораль элементарной человеческой природы". Возможно, "элементарная мораль" - несколько туманный термин; но я считаю весьма вероятным, что мистер Кроули, по крайней мере, частично, прав, приписывая происхождение морали религиозному импульсу.

466 Crawley, *op. cit.*, p. 265.

467 Выше, стр. 107-8.

468 См. статью автора в *Hibbert Journal* за июль 1907 г., с. 894.

469 Wissowa, *R.K.* p. 15 foll.

470 *Ib.* p. 421: Aust, *Religion der Römer*, p. 47.

471 Мне, конечно, хорошо известно, что совсем недавно были предприняты попытки объяснить плебеев как исконных жителей Лациума, а римлян как завоевателей; например, профессором Риджуэем в его докладе "Кто были римляне", прочитанном в Британской академии, и Биндером в его недавно опубликованном томе *"Плебеи"*. Эта теория естественна и не противоречит известным фактам; но ее еще предстоит развить и проверить, а поскольку те, кто ее придерживается, пока не согласны друг с другом, и поскольку доказательства, которые только и могут ее подтвердить, носят особый характер, археологический и лингвистический, я высказался в пользу более старой точки зрения.

472 *Религия Нумы*, стр. 30.

473 *Aen.* viii. 184 и далее; описание праздника находится в 280 и далее; где интересными моментами являются жрецы, назначенные для наблюдения за культом (здесь упоминаются только Потитии) "pellibus in morem cincti" и Салии "populeis evincti tempora ramis".

474 Wissowa, *R.K.* p. 219 foll.; Carter, *Religion of Numa*, p. 31 foll. Почва для нового взгляда была подготовлена обстоятельными статьями в *"Мифологическом лексиконе"* Рошера, т. ii. стр. 2253 и 2901 и след. В последнее время в *"Исследованиях Мичиганского университета"* за 1910 г., с. 171 и далее, появилось кропотливое обсуждение Дж. Г. Винтера; он в основном подтверждает выводы Виссова, но предварительно принимает мое предположение (*R.F.* 197), что практика десятины у *ara maxima*, возможно, имела финикийское происхождение, и указывает, что Э. Курциус высказал такое же предположение еще в 1845 г. На стр. 269 он также останавливается, на мой взгляд, очень правильно, на той роли, которую этруски могли сыграть в распространении мифа и культа греческого Геракла. Виссова, однако, упорно утверждает, что это просто греческие и коммерческого происхождения. Особой и ценной

функцией Виссова было прояснить греческое происхождение многих римских культов и легенд; но я сомневаюсь, что он адекватно рассмотрел влияние других народов, в частности финикийцев и этрусков. Конечно, вопрос о Геракле не решен окончательно благодаря его мастерскому анализу в *R.K.* p. 220 и далее. Но большая часть того, что я сказал в *R.F.* о Геракле из *ara maxima*, теперь может считаться устаревшей; и я могу добавить, что мои замечания о предполагаемой связи Геракла с Гением, Дием Фидием и Юпитером в той же работе, стр. 143 и далее, значительно потеряли силу после появления книги Виссова. И все же я не готов принять точку зрения, которая отрицала бы за Гераклом на итальянской земле всякое загрязнение итальянскими идеями; как говорит Вилламовиц-Мёллендорф (*Herakles*, ed. 2, vol. i. p. 25), "Die Italiker haben dem Körper, den sie übernahmen, den Odem ihrer eigenen Seele eingeblasen: aber wie der Name ist der Gestalt des Hercules hellenischer Import." Есть моменты, связанные с римским Геркулесом, например, *nodus herculaneus* в поясе невесты, которые Виссова не объясняет, и которые, насколько я могу судить, можно объяснить, только предположив, что, как и следовало ожидать, греческий Геркулес в какой-то степени запутался в паутине итальянской мысли.

475 Культ был греческим в деталях; *Graeco ritu*, согласно Варро, цитируемому Макробием iii. 6. 17; см. также ссылки в Wissowa, *R.K.* 222, прим. 2. Следуя за Р. Питером в статьях Рошера, я предположил в *R.F.* p. 194, что это может быть более поздней реконструкцией первоначально италийского культа; но в настоящее время безопаснее рассматривать *Graecus ritus* как примитивный и присутствие *Salii*, подлинно италийского института, принесенного из Тибура родом *Pinaria*, о котором есть следы в этом городе (*C.I.L.* xiv. 3541). Там же салии занимались культом Геракла Виктора, которому также приносили десятину (*C.I.L.* xiv. 3541). Доказательства в пользу теории о том, что культ пришел в Рим из Тибура, суммированы Виссовой, *R.K.* p. 220.

476 *Op. cit.*, p. 37.

477 О связи культа с торговлей см. Wissowa, *R.K.* 225; а также историю, рассказанную в Macrobius iii. 6. 11, от Masurius Sabinus, о *тибицене*, который стал купцом и имел беседу с богом во сне. О связи с *клятвами* см. *R.F.* p. 138. Прежде чем оставить Геракла, я должен сказать, что, хотя я и принимаю последние гипотезы в предварительном порядке, я далек от мысли, что по этому вопросу сказано последнее слово.

478 См., например, Lanciani, *Ruins and Excavations of Ancient Rome*, p. 271 и далее. Датой постройки храма считается 482 год до н. э., но он был заложен в 496 году после битвы при Регилле. Три сохранившиеся колонны датируются 7 годом до н.э.

479 Wissowa, *R.K.* p. 217, который указывает, что Диоскуры никогда не появляются в *лектистерниях* в Риме, как в Тускулуме, что показывает, что культ последнего был более непосредственно греческим, чем культ в Риме, и что римские власти признали его как латинский культ без греческих деталей.

480 Carter, *op. cit.* p. 38. Казалось бы, на пути его вывода стоят трудности: Диоскуры были очень сильны в Пелопоннесе, но спартанцы пренебрегали использованием кавалерии. Во всяком случае, теория нуждается в тщательной исторической проверке. См. статью "Диоскуры" в Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.* Представляется естественным, что, когда культ был завезен торговцами, он мог стать особенно связанным с кавалерией, из-за древней связи Близнецов с лошадьми.

481 Экастор и Эдепол, которые были клятвами, используемыми особенно женщинами, которым не разрешалось клясться Гераклом, Gell. xi. 6.

482 Полностью эти рассуждения можно найти в Wissowa, *R.K.* p. 203 и далее, а также в его статье "Минерва" в *"Мифологическом лексиконе"*. См. также Carter, *Religion of Numa*, p. 45 и далее. О расположении этого храма и храма Дианы на Авентине, в пригороде, который, как нельзя доказать, в то время находился в пределах городской стены, см. Картер в *"Трудах Американского философского общества"* за 1909 год, стр. 136 и далее.

483 Waltzing, *Étude historique sur les corporations romaines*, vol. i. pp. 63 и 199. О связи между городской жизнью и ремеслами с присущей ему проницательностью говорит фон Йеринг, *Эволюция арийцев*, стр. 93 и далее.

484 См. Müller-Deecke, *Etrusker*, ii. 47; Deecke, *Falisker*, p. 89 foll.

485 Минерва или Менрва, безусловно, не этруская, хотя часто встречается на этрусских памятниках; см. Deecke, *l.c.* p. 89 foll.

486 Fasti Praenestini in *C.I.L.* i.² March 19. "Artificum dies (quod Minervae) aedis in Aventino eo die est (dedicata)". Это одна из тех дополнительных записей в Fast. Praen., которые, как полагают, были сделаны Веррием Флакком: см. *"Римские праздники"*, с. 12.

487 Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 288. Мы знаем этот факт из рассказа Страбона о Массилии, Bk. iv. p. 180.

488 Dion. Hal. iv. 26. См. *R.F.* p. 198.

489 Statius, *Silvae* iii. 1. 60. См. статью Виссова "Диана" в Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*

490 Wissowa, *l.c.* p. 332.

491 *Golden Bough*, i. p. 1 foll.; *Early History of the Kingship*, Lecture I.

492 Varro, *L.L.* 5. 43; Carter, *op. cit.* p. 55.

493 См. о Фортуне исчерпывающую статью Р. Питера в *"Мифологическом лексиконе"*; Wissowa, *R.K.* 206 foll.; *R.F.* p. 161 foll., и 223 foll.; Carter, *op. cit.* p. 50 foll. Доктор Картер, как мне кажется, слишком уверен в отсутствии идеи удачи или случая в первоначальном представлении о Фортуне: слово *fors*, насколько нам известно, никогда не имело другого значения, и божество Форс должно быть олицетворением абстракции, как Опис, Фидес и Салус. См. Axtell, *Deification of abstract idea in Roman literature*, p. 9, с которым я согласен, отвергая мнение Марквардта и Виссовы о том, что она была божеством садоводства. Он справедливо отмечает, что она не включена в список сельскохозяйственных божеств в Varro, *R.R.* i. 1. 6.

494 См. Ост в своей статье "Юпитер" в *Myth. Lex.* p. 689, где полностью изложены доказательства одновременного происхождения храма на холме Альбан и храма на Капитолии. В данном случае раскопки подтвердили римскую традицию, которая приписывала прежний храм тому или иному из Тарквиниев. Иордан, *Röm. Top.* i. pt. 2. p. 9.

495 См. речь императора Клавдия, *C.I.L.* xiii. 1668 г., напечатанную в *"Анналах Тацита"* Фурно, т. II. Gardthausen, *Mastarna*, p. 40; Müller-Deecke, *Etrusker*, i. 111. Об этруском имени Мастарна см. Dennis, *Cities and Cemeteries of Etruria*³, ii. 506 foll.: Гардтхаузен приводит фрагмент картины, найденной в гробнице в Вульчи, на которой он изображен с этим именем. Даже ультраскептик Паис не сомневается в факте этрусского господства в Риме; но он не считает Тарквиниев и Мастарну историческими личностями и не датирует храмы, приписываемые этой эпохе, ранее четвертого века до н. э. См. его *"Древние легенды"*

римской истории", гл. vii; *Storia di Roma*, i. 310 foll. Но имена этих царей нас не касаются, за исключением того, что они связывают Этрурию с римской историей в шестом веке.

496 Cic. *Rep.* ii. 24. 44; Livy i. 38. and 55; Dionys. iii. 69; iv. 59. 61. Все доказательства можно найти в Jordan, *Topogr.* i. pt. ii. p. 9 foll., и в Aust, *Myth. Lex.*, s.v. Jupiter, p. 706 foll. Если бы дата 509 г. была серьезно опровергнута, римская хронология оказалась бы в замешательстве, поскольку считается, что это самая ранняя дата, на которую мы можем положиться, и на ней держится вся последующая хронология: Mommsen, *Röm. Chronologie*, ed. 2, p. 198.

497 Aust, p. 707 и далее; Jordan, *op. cit.*, p. 9.

498 Т.е. вхождение более чем одного божества в одно здание. Слово "триас" иногда используется в отношении трех древнеримских божеств, Юпитера, Марса и Квирина (например, у Виссова, *Myth. Lex.* s.v. Quirinus), но это в другом смысле. Об идее триаса в целом см. Kuhfeldt, *de Capitoliis imperii Romani*, p. 82 foll.; Cumont, *Religions orientales dans le paganisme romain*, p. 290, note 51.

499 Техническое название храма - aedes Iovis Opt. Макс.: другие указания на главенство Юпитера см. в Aust, p. 720.

500 О восточных разработках Юпитера Opt. Макс. см. интересную статью Кюмона в *Archiv* за 1906 г., p. 323 foll. (*Iuppiter summus exsuperantissimus*). На рельефе в Берлинском музее есть посвящение *I.O.M. summo exsuperantissimo*; но профессор Кюмон считает, что божество было действительно восточным, введенным греческими философскими теологами в прошлом веке до н.э., но, вероятно, халдейским по происхождению.

501 Jordan, *op. cit.* p. 7 и прим. Неизвестно, имел ли холм какое-либо более раннее название. Монс Сатурний Варро, *L.L.* v. 42, с легендой об оппидуме *Сатурния*, и Монс Тарпей (*Rhet. ad Herenn.*, iv. 32. 43; Pais, *Ancient Legends*, chs. v. and vi.) не должны приниматься во внимание.

502 Pais, *Ancient Legends of Roman History*, ch. v.

503 См. выше, с. 130.

504 Этот вывод следует из того, что этот Фламен нигде не упоминается как связанный с культом Капитолия. Макроб. i. 15, 16, говорит об ovis Idulis как о жертвоприношении на каждый Ид *фламина*, и это, правда, происходило на Капитолии (Aust, in *Lex.* s.v. Jupiter, 655), но (1) Фест, 290, упоминает sacerdotes, Овидий, *Fasti* i. 588, только castus sacerdos; и (2) это жертвоприношение вполне могло, как предположил О. Гилберт, первоначально происходить в Регии (*Gesch. und Topogr. Roms*, i. 236). В любом случае Фламен не был в каком-то особом смысле жрецом Iup. Opt. Макс.

505 Классическим местом для этого является Плиний, *N.H.* xxxv. 157. Художником, как говорят, был некто Волкас из Вейи. Овидий, *Fasti* i. 201, говорит, что бог держал в руке *фиктивный фульмен*. Варро считал, что это самая древняя статуя бога в Риме; см. выше, с. 146, а Виссова, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 280, признает его утверждение, вероятно, верным.

506 Cic. *Catil.* iii. 9. 21.

507 Иордан, *Топогр.* i. 2. стр. 39 и 62, примечания. Наиболее убедительные отрывки, цитируемые им, - Suet. *Aug.* 59, и Serv. *Ecl.* iv. 50 (о мальчиках, надевающих тогу virilis, которые "ad Capitolium eunt"); но разве это не жертвоприношение Liber или Iuventas? *R.F.* p. 56.

508 Геллий vi. 1. 6, из С. Oppius et Iulius Hyginus. В своей знаменитой характеристике Сципиона (xxvi. 19) Ливий, похоже, считает, что Сципион делал это, чтобы заставить людей думать, что он сверхчеловек или имеет божественное происхождение.

509 Овидий, *Фасты*, iv. 158. 257; Virg. *Ecl.* iv. 4, *Aen.* vi. 42; Marquardt, 352, прим. 7, для доказательства того, что книги попали в Кумы из Эритреи. См. также Diels, *Sibyllinische Blätter*, p. 80 и далее.

ЛЕКЦИЯ XI 510a

КОНТАКТ СТАРОГО И НОВОГО В РЕЛИГИИ

В начале своей первой лекции я сказал, что римский религиозный опыт можно свести к двум историям. Первая из них - это история о том, как сильный первобытный религиозный инстинкт, желание поставить себя в правильные отношения с Силой, проявляющейся во вселенной, *religio*, как называли его римляне, постепенно успокаивался и удовлетворялся под формализующим влиянием оседлой жизни сельскохозяйственной семьи, а еще больше - под организующим гением ранних религиозных правителей города-государства. Эту историю я пытался рассказать в нескольких последних лекциях. Второй историей должно было стать постепенное открытие неадекватности этой ранней формализованной и организованной религии для того, что мы можем назвать новым религиозным опытом, то есть трудностями и опасностями, с которыми столкнулся римский народ в своем необычном продвижении по миру, и новыми идеями религии и морали, которые ворвались к ним в ходе их контактов с другими народами. Эту историю я хочу рассказать в настоящем курсе лекций. Она длинная и сложная, включает в себя внедрение новых обрядов и представлений о божественном, тревожные попытки религиозных властей отсрочить злой день, максимально растягивая возможности старых форм, и окончательную победу новых идей по мере постепенной эллинизации римской жизни и мысли.

Я предлагаю разделить рассказ таким образом. В последней части этой первой лекции я расскажу о первом внедрении греческих обрядов в государственное богослужение под руководством так называемых Сивиллиных книг. Затем я перейду к попыткам светского жречества, понтификов и авгуров ответить на призывы нового опыта, оформив старую религию еще более полно во имя государства, пока она не превратилась в простой скелет из сухих костей, лишенный жизни и силы. Так мы дойдем до великого переломного момента в римской истории, войны с Ганнибалом, религиозной истории которой я посвящу четвертую лекцию, а в пятой продолжу эту тему в последующее столетие. В следующей лекции я надеюсь обрисовать влияние на римские религиозные идеи стоической философской школы, а в седьмой - обсудить, насколько мне удастся, тенденцию к мистицизму, преобладавшую в последний период жизни Республики. Восьмую лекцию я намерен посвятить благородной попытке Вергилия соединить религию, легенду, философию и высокое искусство в великолепном обращении к совести римлянина того времени. Затем я перехожу к более практической попытке Августа возродить умирающие углы старой религии; и в своей последней лекции я попытаюсь оценить вклад, каким он был, религиозного опыта, который мы обсуждали, в раннехристианскую церковь.

Вскоре мы услышим так много о окаменелости и распаде, что, прежде чем я начну свой рассказ, возможно, стоит убедить себя в том, что старая религия была в своем роде настоящим выражением религиозного чувства, а не просто набором бессмысленных

условностей и формул. Поздние римляне были убеждены, что и они, и их предки были *religiosissimi mortales*,⁵¹⁰ полны до краев религиозным инстинктом и очень скрупулезно выполняли его требования; ведь слово *religio* к тому времени (а возможно, и задолго до того), когда его стали использовать литераторы, стало означать исполнение ритуальных обязательств в той же мере, что и тревожное чувство, которое изначально его породило.⁵¹¹ Цицерон, писавший отнюдь не в риторическом настроении, заявил, что сравнению с другими народами, римляне намного превосходят их "в религии, то есть культуре".⁵¹² Это в его работе о природе богов; в ораторской речи он, естественно, выражается более резко: "Мы победили все народы мира, потому что поняли, что мир направлен и управляется волей богов".⁵¹³ Саллюст, Ливий и другие римские прозаики говорили примерно то же самое⁵¹⁴; в качестве доказательства можно привести "*Энеиду*" в целом, и в меньшей степени - всех поэтов эпохи Августа. Иностранцы тоже были поражены этим странным явлением в эпоху философских сомнений. Полибий во втором веке до нашей эры высказал мнение, что то, что у других народов считалось порицаемым, *deisidaimonia*, как в общественной, так и в частной жизни, на самом деле было тем, что скрепляло римское государство.⁵¹⁵ Даже в последующий дикий век Посидоний мог повторить утверждение Полибия, а в эпоху Августа Дионисий Галикарнасский, проживавший тогда в Риме, оглядываясь на раннюю историю Рима, высказал убеждение, что нужно знать *pietatem* римлян, чтобы понять их удивительную завоевательную карьеру.⁵¹⁶ Аулус Геллий в любопытном отрывке, где он отмечает, что у римлян не было божества, деятельности которого они могли бы с уверенностью приписать землетрясения, описывает их как "*in constituendis religionibus atque in dis immortalibus animadvertendis castissimi cautissimique*" - риторическое, но счастливое сочетание эпитетов. Он имеет в виду, что они будут заказывать религиозные обряды, хотя и не знают, кому они причисляются.⁵¹⁷

Можно возразить, что эти поздние авторы практически ничего не знали о первобытных римлянах, и что эти отрывки лишь доказывают, что этот народ отличался необычайной скрупулезностью в отношении форм и церемоний как в этой, так и в других сферах деятельности. Но этот аргумент не выдерживает критики; сохранение всего этого формализма в эпоху распада действительно доказывает, что, несомненно, было время, когда эти формы действительно выражали тревоги, страхи, убеждения, самые ранние зародыши *совести*.

Разве мы не можем рассматривать постоянное появление в литературе таких фраз, как *dis faventibus*, *dis iuvantibus* или *volentibus*, как свидетельство глубоко укоренившейся в свое время в римском сознании идеи, что ничего не следует предпринимать, пока не будет выяснена воля соответствующих божеств и не будет удовлетворена эта ранняя форма совести? Давайте вспомним, что вся история "*Энеиды*" - это история подчинения воли героя, как типа идеального римлянина, воле вселенских сил.

И у нас есть множество свидетельств того, что на самом деле доброй воли божественных обитателей дома и города просили всякий раз, когда брались за какую-либо работу, даже за обычную рутинную работу по хозяйству или управлению. В домашнем хозяйстве каждое утро совершалось некое подношение с молитвой к *Lar familiaris* в исторические времена, а также перед *сена*, главной трапезой дня.⁵¹⁸ В *Kalends*, *Nones*, *Ides* и во все *дни праздников* на очаг клали *корону* и возносили молитву Лару; мы знаем, что так было в старом римском доме, потому что во II веке до н. э. Катон поручает *виликусу* исполнять эти обязанности от имени отсутствующего или не проживающего в доме владельца.⁵¹⁹ Перед тем как вывести стада на летние пастбища, и, несомненно, после их возвращения, проводилась религиозная служба (так мы должны ее называть),⁵²⁰ так же, как в католических кантонах Швейцарии просят

благословения у Бога, когда коровы впервые поднимаются на альпийские пастбища, и снова, когда они уходят с них в долины. Перед путешествием поздние римляне молились об удаче;⁵²¹ в старые времена путешествия были, конечно, редкостью, а когда они случались, путешественника окружало столько духовных и материальных опасностей, что должны были приниматься *специальные* религиозные меры, как, например, фетишисты или войска при вступлении на чужую территорию. Сохранение такого же рода верований и практики в частной жизни можно увидеть в религиозных похвалах некоторых авторов в начале их литературных произведений; Варро, например, в начале своего труда о сельском хозяйстве призывает все аграрные божества (*iis deis ad venerationem advocatis*), прежде чем он перейдет к упоминанию даже библиографии своего предмета.⁵²² В последнем предложении своего предисловия Ливий хотел бы подражать поэтам, призывая богов благословить и поддержать его начинание. И во все времена своих бедствий, даже если не во все времена своего богатства, благочестивые римляне обращались за помощью к божествам, от которых можно было ожидать помощи; если, по крайней мере, многочисленные примеры, встречающиеся в римской поэзии, могут указывать на практику обычных людей и семей.⁵²³ Так же, если судить по многим отрывкам из пьес Плавта и Теренция,⁵²⁴ - если здесь мы имеем дело с подлинным римским обычаем, что вполне вероятно, - чувство зависимости от силы, проявляющееся в делах повседневной жизни, проявляется и в выражении *благодарности*, которое следовало за успехом или избавлением от опасности. Благодарность не была выдающейся характеристикой римлянина, но я уже отмечал ее присутствие в практике *votum*, и есть, по крайней мере, некоторые свидетельства того, что она признавалась как заслуга благодетельных божеств, так и человеческих существ.⁵²⁵

В общественной жизни на протяжении всей истории Рима во всех важных случаях соблюдались формы религиозных обрядов. Когда Варро написал небольшое руководство по сенатской процедуре для неопытного Помпея, ставшего консулом в 70 г. до н. э., он осторожно упомянул о предварительном жертвоприношении и *ауспикации*, совершаемых председательствующим магистратом, который также должен был проследить, чтобы дело *de rebus divinis* стояло первым на повестке дня.⁵²⁶ В свое время каждый оратор в начале своей речи обращался к богам, как и положено в ситуации, столь необычной и сложной для римлянина до времен греческого образования; и самые ранние речи, сохранившиеся в литературный век, например, речи Катона и Гракхов, сохранили религиозный *exordium*.⁵²⁷ Следы практики Гракхов мы находим в знаменитом отрывке в конце работы под названием "*Риторика к Гереннию*", написанной около 82 г. до н. э., где наглядно описывается смерть Ти. Гракха графически описана.⁵²⁸ Но нет нужды множить примеры публичного религиозного формализма по самым разным поводам, при вступлении в должность, основании колонии, отъезде из Рима в провинцию и так далее; некоторые из них я уже упоминал, другие знакомы всем изучающим классику.

Так что давайте без колебаний отдадим должное религиозности этого народа. Правда, их соседи, такие греки, как Полибий, одобряли ее лишь с иронической улыбкой на устах, как мы можем улыбаться преданному формализму крайнего католика или протестанта, в то время как мы втайне - если мы хоть немного сочувствуем странно изменчивой человеческой природе - восхищаемся уверенностью и регулярностью, на которые сами не можем претендовать. В тот момент, когда я сделал паузу перед началом второго рассказа, в конце царского периода, я считаю, что эта религиозная система, хотя, возможно, и начала ожесточаться, все еще подразумевала глубокую веру в Силу, проявляющуюся во многих формах, и горячее и действенное желание быть в правильном отношении к ней. Я верю, что она содержала в себе зародыш живого и плодотворного роста; но этот рост был в этот самый

момент остановлен началом процесса, о котором мне предстоит многое сказать в следующих двух или трех лекциях.

Но трудно осознать эту лучшую сторону религии сурового и практичного народа, тем более что именно худшая сторона почти всегда представляется нам в современных книгах. Трудно осознать, что это была не просто система страхования, так сказать, от всевозможных материальных бед, - тем более что сейчас существует тенденция сводить и религию, и закон к происхождению из магии, оставляя религиозный инстинкт, *чувство зависимости*, прародительницу совести, совершенно вне поля зрения. Нужно быть хорошо знакомым с римской литературой и античностью, чтобы преодолеть эти трудности, чтобы обнаружить духовный остаток в римском характере под всей его жесткостью и утилитарностью. Прежде чем перейти к решению поставленной перед нами задачи, позвольте мне высказать два предложения в помощь тем, кто попытается найти этот духовный остаток. Первое заключается в том, что им следует рассмотреть историю и истинное значение трех великих слов, которые латинский язык завещал современной речи, - *religio*, чувство благоговения, принимающее практическую форму в исполнении санкционированных церемоний; *sacrum*, то, что по авторитетному обычаю безраздельно принадлежит божественным обитателям города; и последнее, но не менее важное, *pietas*, чувство долга перед богом и человеком, перед всеми божественными и человеческими существами, имеющими на тебя право. И это слово *pietas* вводит мое второе предположение - что нет лучшего способа понять дух римской религии, чем постоянное изучение "*Энеиды*", где герой - идеальный римлянин, *pius* в самом лучшем и широком смысле. Что делает "*Энеиду*" столь полезной в этом отношении, так это глубокое и сочувственное знание поэтом религиозных идей итальянцев, в которых мы можем увидеть отражение идей римлян той эпохи, с которой мы сейчас имеем дело: его любовь к античности и всем древним обрядам и легендам; его убежденность в том, что великое дело Рима в мире было достигнуто не только *virtus*, но и *pietas*. То, что завоевано *virtus*, должно быть сохранено *pietas*, чувством долга в семье и государстве, - такова мораль "*Энеиды*". Ни в одном другом произведении римского гения эта идея не встречается в такой же степени яркости и последовательности; и когда студент хорошо изучит детали римского культа и начнет уставать от бездушного фарисейства, пусть он возьмет "*Энеиду*" и прочтет ее до конца ради сюжета и характеров. Рискну сказать, что он станет лучше думать и о римлянах, и об их поэте, чем когда-либо прежде. Но об "*Энеиде*" я еще скажу позже, а сейчас давайте обратимся к менее вдохновляющим темам, которые должны занимать нас в течение следующих нескольких лекций.

Последним фактом римской религиозной истории, о котором я упоминал в прошлом году, было строительство великого Капитолийского храма Юпитера, Юноны и Минервы, и я объяснил, почему это стало религиозной революцией. Следующий храм, о котором рассказывает традиция, предназначался для другой триады, Цереры, Либера и Либеры; традиционная дата - 493 год до н. э., причина - голод, а место строительства - у подножия Авентина, в плебейском квартале за пределами помория, недалеко от реки, где можно было пришвартовать кукурузные корабли.⁵²⁹ Церера, Либера и Либера явно не больше и не меньше, чем три греческих божества кукурузы, Деметра, Дионис и Персефона, в латинской форме,⁵³⁰ чье поклонение было заметно в Южной Италии и Сицилии; и если мы не выбросим традицию за борт полностью, как это часто делалось, вывод очевиден, что эта триада пришла от греков с юга вместе с импортом кукурузы, чтобы облегчить голод, который особенно давил на плебеев. Факт, что храм и его культ всегда были тесно связаны с плебеями; они находились в ведении плебейских эдилов, которые также в исторические времена заботились о поставках кукурузы, необходимой для населения города.⁵³¹ Таким образом, хотя мы и не должны полностью принимать утверждение Ливия о том, что уже на

следующий год кукуруза была привезена из Этрурии, Кумы и Сицилии, нельзя отрицать, что различные традиции, связанные с храмом, в совокупности указывают на его греческое, непатрицианское и раннее происхождение. То, что культ во все времена имел греческий характер, является неоспоримым фактом.

Но меня интересует не столько сам храм, сколько дата и способ его основания. Говорят, что он был заложен в 496 году, а посвящен в 493-м, в соответствии с указаниями, содержащимися в "Сивиллиных книгах", которые, согласно известной традиции, были приобретены последним Тарквином после некоторого торга у одной старухи и переданы в ведение *duoviri sacris faciundis*. Сама история в деталях ничего не стоит, но для нас вопрос в том, можно ли считать, что она свидетельствует о том, что сивиллиновое влияние, пронизывавшее в то время греческий мир, закрепилось в Риме в какой-либо форме так рано, как сейчас. Действительно ли храм был основан в 496 году или в какое-то время после этого? И был ли он основан в повиновении каким-то сивиллиным указаниям? Эти вопросы имеют реальное значение, поскольку от нашего ответа на них зависит дата начала постепенной метаморфозы римской религиозной практики. Так называемые сивиллины и их хранители были ответственны, как мы увидим непосредственно, за введение в Риме того, что было известно как *Graecus ritus*, - за основание храмов божествам греческого происхождения и за другие обряды, которые положили начало совершенно новому типу религиозного чувства. Мы должны точно знать, когда все это началось.

В первую очередь, насколько я могу судить, почти невозможно отделить происхождение храма от сивиллиного влияния. Как мы видели, культ был греческим, и все подобные греческие культы более поздних времен были введены хранителями сивиллиных книг; кроме того, записи об основании храмов были одними из наиболее тщательно сохраняемых фактов в римских анналах.⁵³² Я думаю, вряд ли возможно предположить, что культ, пришедший не из Лациума или южной Этрурии, как культы Дианы, Минервы и капитолийских божеств, а из какого-то греческого региона к югу, возможно, из Сицилии, мог быть введен римскими властями без греческого влияния. Если это так, и если мы сможем доказать, что храм действительно относится к этой ранней эпохе, тогда у нас есть большая вероятность того, что сивиллиновое влияние утвердилось в Риме в самом начале республиканского периода.⁵³³

В связи с храмом есть один любопытный факт, который, на мой взгляд, доказывает, что традиционная дата не так уж далека. Плиний прямо говорит нам, что два греческих художника, украшавших храм, Дамофил и Горгас, начертали свои имена на стенах, и добавляет, что работы первого будут находиться справа, а второго - слева.⁵³⁴ Больше о них ничего не известно, но я уверен, что тот факт, что они подписали свои имена и добавили эти заявления, соответствует характеру греческого искусства в архаическую эпоху с 580 по 450 год до н. э. Не известно ни одной подписи художников ранее, чем около 580 года; затем наступает период, когда обнаруживаются подписи, иногда с заявлениями, подобными этим. И, наконец, около 450 года мы начинаем находить простые подписи без каких-либо других слов.⁵³⁵ Таким образом, можно с уверенностью предположить, что храм относится ко времени, более раннему, чем 450 год; и если это так, то я думаю, что вывод о том, что сивилла впервые появилась в Риме примерно в то же время, вполне обоснован. Действительно, есть некоторые причины, по которым мы не должны относить это событие к периоду царей;⁵³⁶ , но если мы примем традиционную дату храма, то можем отнести его к любому времени между 509 и 496 годами.

Я намеренно использовал расплывчатые термины, такие как сивиллиновое *влияние*, вместо того чтобы говорить в старой манере о сивиллиных *книгах* или оракулах, потому что почти невероятно, что в столь ранний период могло быть возможно разглашение какого-либо

содержания такого хранилища писаний, которое, должно быть, очень тщательно хранилось и скрывалось. Это было убедительно показано в знаменитой книге Дильса "*Сивиллы листа*". Но мы также можем вслед за Дильсом предположить, что примерно в конце шестого века в Рим действительно прибыл некий греческий оракул или прорицание, выдаваемое за изречение знаменитой Сивиллы из Кумы.⁵³⁷

Но что это *было* за сивиллиновое влияние, которое проникло в Рим, если я не ошибаюсь, в начале пятого века? В мои планы не входит обсуждение истории греческого мистицизма, хотя мы еще услышим о ней в одной из последующих лекций. Достаточно напомнить, что в шестом веке Греция была полна не только орфизмом и пифагорейством, но и плавающими *прорицаниями*, которые, как считалось, исходили от мистической женской фигуры, странной фигуры, о которой трудно сказать, насколько она была человеческой или божественной, и о происхождении которой мы ничего не знаем, кроме того, что ее первоначальной родиной была, как мы могли бы ожидать, Малая Азия. Она была вдохновлена Аполлоном,⁵³⁸ как говорили, подобно Пифии, и, подобно ей, тоже становилась *ἐνθεος* (*одержимой*), когда произносила свои пророчества; это самый ранний факт, который мы знаем о ней, поскольку известный фрагмент Гераклита представляет ее как произносящую изречения "исступленными устами",⁵³⁹ - традиция, которую Вергилий хорошо использовал в шестой "*Энеиде*":

non vultus, non color unus, non comptae mansere comae; sed pectus anhelum, et rabie fera corda tument.

Но для нас важнее трезвое суждение Платона, который спустя столетие после первого римского знакомства с ней в "*Федре*" причисляет ее к тем, кто *принес много пользы* своими вдохновенными высказываниями.⁵⁴⁰ Этот отрывок может помочь нам понять, насколько готовы были люди того времени обращаться за помощью в несчастье к тому, что они считали божественной помощью, к вдохновенной мудрости, выходящей за пределы круга местных божеств их собственных городов-государств.

Постепенно эта сивилла стала локализоваться в некоторых греческих городах и, таким образом, распалась на несколько сивилл. Один из этих сивиллиных домов находился в Кумах в Кампании, древнейшем греческом городе Италии, и это позволяет нам легко объяснить, как имя и слава сивиллы достигли Рима. Как и во всей ранней римской истории, единственный ясный факт шестого века - это, как мы видели, быстрое продвижение этрусков, захват ими Рима, Праенесте и других латинских городов, а также завоевание Кампании, которое теперь приписывается тому же времени.⁵⁴¹ В более поздние времена легенда рассказывала о том, как последний этрусский царь укрылся в Кумах после изгнания из Рима, и вполне возможно, что здесь она основана на каком-то смутном воспоминании о факте. Как бы то ни было, очевидно, что именно в результате великих этрусских волнений того периода в Риме начался суд над сивиллиными изречениями. В момент бедствия - голода, о котором я только что говорил и который я считаю историческим, поскольку средство, храм под Авентином, было так тесно связано с поставками кукурузы - она послала или приняла изречение Сивиллы из Кумэ, с которой она вступила в некий контакт через своих этрусских царей.

Давайте подумаем, что эта иностранная династия должна была привести новое население в город на Тибре, главный стратегический пункт средней Италии, - новый элемент плебса, каким бы ни был старый.⁵⁴² Даже в религиозной истории этого века мы видели признаки того, что торговля и промышленность росли, и что их рост был вызван движением извне, а не

старыми патрицианскими *родами*. Когда этрусская династия пала и старое патрицианское влияние было восстановлено, правительство должно было столкнуться с новыми трудностями, и среди них - снабжение кукурузой растущего населения в неурожайные годы. С новым источником снабжения с юга пришел культ греческих кукурузных божеств по велению сивиллиных изречений; и отныне это средство стало доступным для других бед. Но патрицианские правители Рима, видимо, насколько это было возможно, оставались верны старым традициям и долгое время использовали это чужеземное средство очень экономно. В какой момент изречения были собраны в "книги" и помещены в Капитолийский храм, мы не знаем, как не знаем и об их первоначальном характере и форме. Традиция гласит, что собрание датируется временем правления последнего царя и что оно было передано на попечение *дуови́ров* (*duoviri sacris faciundis*), как мы видели, которые в 367 году до н. э. уступили место *децемвирам*, пять из которых могли быть представителями плебса. Я сам склоняюсь к предположению, что эта сравнительно поздняя дата может быть реальной датой возникновения *постоянной коллекции* и *постоянной коллегии хранителей*, и что более ранние *duoviri* были лишь временными религиозными служителями, *sacris faciundis*, то есть для выполнения указаний сивиллиных изречений, специально разыскиваемых в Кумах. Таким образом, они относились к тому же классу, что и другие специальные комиссии, назначаемые сенатом для административных целей;⁵⁴³ в то время как *децемвиры*, хотя и сохранили прежний титул, были постоянными религиозными чиновниками, назначенными для сбора и исполнения нового и важного свода правил на благо общества, который касался плебеев, по крайней мере, в той же степени, что и патрициев.

Но я должен перейти к более важному вопросу о том, насколько, вплоть до войны с Ганнибалом, когда я вновь займусь этой темой, римская религия была затронута во благо или во вред этими изречениями и их хранителями. Они действовали двумя способами: либо вводили новые божества и поселяли их в новых храмах, либо приказывали и организовывали новые церемонии, подобных которым Рим еще не видел.

Введение нового божества время от времени не имело большого значения с точки зрения религии, разве что способствовало новым церемониям; римляне никогда не проявляли особого личного интереса к своим божествам, и появление (в каждом случае вне помория) Гермеса под именем Меркурий, или Посейдона с именем старого римского *водоноса* Нептуна, или даже Асклепия с латинизированным именем Эскулап, вряд ли сильно повлияло бы на их представления о божественном. Эти факты имеют скорее историческое, чем религиозное значение; Гермес Эмполойос, например, предполагает торговлю с греческими городами, возможно, зерном,⁵⁴⁴ и, следовательно, относится к тому же классу, что и Церера, Либера, Либер, о которых я уже говорил. Прибытие Посейдона-Нептуна может означать, как предположил доктор Картер, своего рода "морскую страховку" для судов, перевозящих зерно из греческих портов.⁵⁴⁵ Поселение Эскулапия на острове Тибр в 293 году в результате страшного мора интересно тем, что это первый известный нам факт в истории медицины в Риме; храм стал своего рода больницей по образцу Эпидавра, куда бог был привезен в виде змеи посольством, отправленным с этой целью, а жрецы, обслуживавшие его, вероятно, были греками, искусными в искусстве врачевания.⁵⁴⁶ Этот последний случай - любопытный пример нового римского религиозного опыта, но вряд ли можно сказать, что он имеет какое-то глубокое значение в религиозной истории Рима. Об уничтожении старого *нумена* Нептуна греческим богом, взявшим его имя, мы ничего не знаем ни хорошего, ни плохого; мы не знаем истинного значения старого *нумена* и не можем сказать, компенсировалась ли его потеря полезностью его имени в римской литературе для обозначения греческого бога моря.

Перейдем к гораздо более важной теме - новым церемониям, предписанным сивиллиными "книгами". Первый достоверный случай такого нововведения произошел в 399 году до н. э., во время долгой и трудной осады опасного соседнего города Вейи; я называю его достоверным, потому что так считают все лучшие современные авторитеты, хотя он произошел до уничтожения старых записей во время захвата города галлами. Обстоятельства были таковы, что запечатлелись в памяти народа и тем или иным образом попали в самые ранние анналы, вероятно, в анналы Фабия Пиктора, составленные во время Второй Пунической войны.⁵⁴⁷

Предыдущая зима, рассказывает Ливий,⁵⁴⁸ была необычайно суровой; дороги занесло снегом, а судоходство по Тибру остановилось из-за льда. За этой несчастной зимой слишком неожиданно последовал жаркий сезон, во время которого разразилась чума, пожирившая людей и зверей, и продолжавшаяся так упорно, что сенат приказал обратиться к сивиллиным книгам. Это упорство - первый момент, на который мы должны обратить внимание; "*Cuius insanabili perniciē quando nec causa nec finis inveniebatur*", - так писал Ливий, очевидно, имея в виду крайность беды, которая не поддавалась обычным религиозным средствам. Можно сравнить его рассказ о следующей консультации книг (Livii vii. 2), когда ни старых, ни даже новых обрядов не хватило, чтобы обеспечить *pax deorum* и утихомирить очередную мор, и пришлось прибегнуть к другому средству в виде *ludi scenici*. Время вышло из строя, мир богов был нарушен, и, таким образом, сообщество больше не находилось в правильном отношении к Силе, проявляющейся во Вселенной. Результатом стало возрождение *religio*, чувства тревоги и беспокойства, из которого выросла вся религиозная система. Могло показаться, что старые божества отказываются от своих функций, поскольку старые обряды перестали к ним обращаться. Таинственный и постоянный мор - великий укротитель человеческого мужества; это новый опыт, с которым человек не знает, как справиться, а в древней жизни это был еще и новый *религиозный* опыт.

Средство было таким же новым, как и мор, и почти таким же губительным. В течение восьми дней Рим видел три пары божеств, возлежавших в виде изображений на кушетках, перед которыми были накрыты столы с едой и питьем. Выносили ли их в этом первом случае из храмов и выставляли на обозрение в определенных местах, например, на форуме, неясно; позже, в дни *молебнов*, о которых мы еще расскажем, их посещали в процессиях. Три пары - Аполлон и Латона, Диана и Геракл, Меркурий и Нептун; все они были греческими или, как в случае с Дианой, Меркурием и Нептуном, римскими божествами в их новой греческой форме. Мы не можем проследить особую применимость всех этих божеств к той беде, для устранения которой они были вызваны, - еще один момент, свидетельствующий о полном перевороте в римских представлениях о божественных существах. Это не функциональные *нумины*, а чужеземцы, чьи способы были известны только манипуляторам сивиллиных изречений. Они похожи на шарлатанские средства, действие которых неизвестно потребителю.

Новым, но лучшим по своему эффекту, была публичность этих процессов и участие в них всего населения, патрициев и плебеев, мужчин, женщин и детей. Если верить дальнейшим высказываниям Ливия, каждый оставлял свою дверь открытой и держал дом открытым, приглашая всех войти, как известных, так и неизвестных; все старые ссоры были улажены, а новым не дали начаться; пленники были освобождены от своих цепей, и царила всеобщая доброжелательность. Эти восемь дней фактически оставались праздниками, и, несомненно, новизной всей сцены пронизательные власти надеялись вселить новую надежду и уверенность и отвлечь внимание от царящих бед, подобно тому как наших солдат в Индии побуждают забыть о присутствии холеры на станции постоянными играми и развлечениями.

То, что это действительно было главной целью всего шоу, не признается историками; но это, кажется, полностью объясняется фактом, который я только что упомянул, что в аналогичной беде 349 года до н.э. впервые прибегли к *ludi scenici*, чтобы развлечь народ. В истории Ганнибаловой войны у нас будет много возможностей подметить подобные приемы. Римляне, как мы помним, все больше и больше становились жителями большого города и, как таковые, искали развлечений, как и все граждане во все века. Религиозные обряды старого календаря к этому времени, возможно, стали слишком привычными, утратив свой первоначальный смысл; можно усомниться в том, что они когда-либо были очень занимательными для городского населения. Требовалось что-то более зрелищное; процессии всегда были по вкусу римлянам, а банкеты, такие как *epulum Iovis*, о котором я уже упоминал, часто сопровождали процессии.

Теперь эта любовь к зрелищам и новизне, о которой мы имеем множество свидетельств впоследствии, как о римской особенности, вместе с беспокойством и тревогой - новой *религией*, возникшей из-за моровой язвы, - в достаточной степени объясняет *lectisternia*, как назывались эти зрелища. По сути, мы имеем здесь первое проявление, постоянно повторяющееся в поздней римской истории, тенденции искать не только новизну, но и более эмоциональное выражение религиозного чувства, чем это позволяли старые формы жертвоприношений и молитв, которые проводились священником от имени общины без ее активного участия. Эти старые формы могли подойти для старой патрицианской общины фермеров и воинов, но не так хорошо для нового и постоянно растущего населения ремесленников и других рабочих, будь то римского или иностранного происхождения. Действительно, кажется, будто чувствительность человеческих волокон первобытной общины возрастает с увеличением ее сложности и с большим разнообразием опыта, которому она подвергается; а в случае с Римом - будто простые древние методы работы с божественными жителями города уже не отвечали потребностям государства, которое прокладывало себе путь к империи среди стольких трудностей и опасностей. Нельзя с уверенностью утверждать, что новые обряды или некоторые их моменты не имели своих прототипов в старом италийском обиходе, хотя *lectisternia*, фактическое представление богов в человеческом облике и нуждающихся в пище, как люди, почти наверняка имеют греческое происхождение.⁵⁴⁹ Но, насколько мы можем судить, эмоциональный элемент был совершенно новым. Правда, Ливий в двух отрывках своей третьей книги рассказывает о случаях, когда мужчины, женщины и дети стекались ко всем святилищам (*omnia delubra*) в поисках *paux deorum* по приглашению сената; но ранняя дата, большая вероятность того, что сенат пойдет на такой шаг, и отсутствие каких-либо упоминаний о жрецах заставляют поверить, что эти утверждения основаны на каких-либо подлинных записях. Мы должны довольствоваться тем, что первые *лектистернии* в 399 году являются самым ранним достоверным примером эмоциональных тенденций римского плебса.⁵⁵⁰

Если мы можем судить об этом периоде римской религиозной истории по общей тенденции политики римского правительства, то мы можем увидеть здесь намеренную попытку вовлечь новое население в поклонение такого рода, которое успокоило бы его страхи, привлекло его внимание и удовлетворило его эмоции, оставив при этом незагрязненным старый ритуал, который так долго служил государству. Если этот вывод верен, то мы должны признать, что новая церемония имела свое применение. Доктор Фрейзер в своей красноречивой и убедительной манере недавно рассказал нам о том, насколько ценным было суеверие в формировании нравственных привычек и инстинкта подчинения гражданскому порядку. Его тезис можно было бы адекватно проиллюстрировать на примере истории одного только Рима. Но с чисто религиозной точки зрения история *лектистернии* печальна. Древнеримский невидимый *нумен*, действующий с силой в определенном отделе

человеческой жизни и ее окружении, был гораздо более благородной ментальной концепцией и имел гораздо больше шансов вырасти в силу добра, чем жалкие образы греко-римских полноправных богов и богинь, возлежащих на своих диванах и принимающих участие в обеде, как обычные граждане. Такие представления о божественном должны были оттолкнуть религиозные идеи людей от Силы, проявляющейся во Вселенной, и, должно быть, увлекли за собой римскую нумину в ее развращающей деградации. Согласно нашему определению, религия теперь вполне могла исчезнуть совсем; то, что должно было занять ее место, на самом деле религией не являлось. Она также ни в коей мере не способствовала росту индивидуальной совести, как, возможно, некоторые из более поздних религиозных форм, привнесенных извне. В данный момент она представляла ценность для государства, удовлетворяя население, сильно взволнованное неприятными событиями; и это все.

С *лектистерниями* тесно связаны и следуют за ними в хронологическом порядке процессионные церемонии, называемые *supplicationes*. Историческая связь между ними ни в коем случае не ясна; Но если мы заключим, как я в этом уверен, что *лектистернии* были представлениями радостного характера, сопровождались, как описывает Ливий первый, частными развлечениями и предназначались для поддержания духа плебейского населения, и если мы затем обратимся к ранним *суппликациям*, в которых мужчины, женщины и дети, *коронованные* и несущие лавровые ветви, шли процессией к храмам и там преклоняли колена по греческой моде, женщины "*crinibus passis aras verrentes*", то мы будем склонны рассматривать их, по крайней мере, как отличные друг от друга по происхождению.⁵⁵¹ Можно предположить, что появление богов в человеческом облике у дверей их храмов навело плебейских женщин на мысль об эмоциональном поклонении, которое было чуждо старому римскому чувству, но достаточно знакомо тем (а их, должно быть, было немало), кто знал жизнь греческих городов Италии. Возможно, они пробовали это еще в более ранние времена; но как бы то ни было, в четвертом и третьем веках до нашей эры *пульвинарии* стали использовать в качестве мест для остановки в процессии *supplicatio*, и фраза становится распространенной в летописях: "*supplicatio ad omnia pulvinaria indicta*". В IV веке *лектистернии* заказывались пять раз;⁵⁵² к тому времени, как представляется, *суппликации* уже стали авторизованным институтом и, возможно, воплотили в себе практику *лектистерний* в том виде, который был предложен выше. Мы еще встретимся с ними, когда перейдем к религиозной истории войны с Ганнибалом.

Еще одно слово, прежде чем я оставлю эту тему на сегодня. Во всех этих нововведениях мы не должны забывать отмечать рост индивидуального чувства в отличие от старого поклонения гражданскому объединению, в котором личность как таковая не имела практически никакого значения. Я указал на первые признаки этого индивидуализма, когда говорил о храме Капитолийского Юпитера, и у нас будут основания отметить его быстрый рост в дальнейшем. Мы находимся сейчас, по сути, и должны осознавать это, в период, когда во всем греко-римском мире начала ощущаться потребность в каком-то новом правиле индивидуалистической морали. Римское население, набранное теперь из многих источников, лишь неосознанно отражало эту потребность, когда настаивало на новых эмоциональных обрядах и искуплениях. Римские власти были вынуждены удовлетворить этот спрос; но при этом они не внесли никакого реального вклада в историю римского религиозного опыта. Это было невозможно; они представляли собой старую гражданскую форму религии, "связанную с жизнью общества и неспособную воспринимать человека иначе, чем как члена общества".⁵⁵³ Новые формы поклонения, *supplicatio* и *lectisternium*, не могли быть, как старые формы, в некотором смысле, освящением гражданской и национальной жизни. Они были для римлян тем же, чем было поклонение Ваалу для евреев

времен царей; и, в отличие от этого ядовитого культа, их никогда нельзя было искоренить.⁵⁵⁴⁵⁵⁵

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ XI

⁵¹⁰ Это выражение Саллюста, *Catil.* 12. 3.

^{510a} Эта лекция была первой в рамках второго и отдельного курса.

⁵¹¹ См. мою статью о латинской истории слова *religio* в *Transactions of the Congress for the History of Religions*, 1909, vol. ii. p. 172. W. Otto in *Archiv*, 1909, p. 533 foll.

⁵¹² Cic. *de Nat. Deorum*, ii. 8.

⁵¹³ Cic. *Harusp. resp.* 19.

⁵¹⁴ Livy xlv. 1. 11; Саллюст, *l.c.*; Геллий, *Noct. Att.* ii. 28. 2.

⁵¹⁵ Polyb. vi. 56.

⁵¹⁶ Posidonius ap. Athenaeum vi. 274 A; Dion. Hal. ii. 27. 3.

⁵¹⁷ Gell. ii. 28.

⁵¹⁸ Marquardt, iii. 126.

⁵¹⁹ Катон, *R.R.* 142.

⁵²⁰ Кальпурний, *Эклога*, v. 24. Я описал подобную сцену в Альпах в книге *"Год с птицами"*, изд. 2, с. 126.

⁵²¹ Petronius, *Sat.* 117: "His ita ordinatis, quod bene feliciterque eveniret precati deos, viam ingredimur." Этой ссылкой, как и другими в данном контексте, я обязан трактату Аппеля *de Romanorum precationibus*, p. 56 foll.

⁵²² Варро, *R.R.* i. 1.

⁵²³ Например, Virg. *Aen.* v. 685 (Эней во время сожжения флота); *Aen.* xii. 776 (Турнус в крайности). Ср. Tibull. iii. 5. 6 (в болезни).

⁵²⁴ Хороший пример - *Captivi*, 922: "Iovi disque ago gratias merito magnas quom te reducem tuo patri reddiderunt" и т. д.

⁵²⁵ О благодарности к людям см. Valerius Maximus v. 2. Хороший пример благодарности божеству приводится в Gell. *N.A.* iv. 18; но в нем рассказывается о Сципионе Старшем, который был эксцентричным римлянином. Когда трибун обвинил его в казнокрадстве в Азии, он сказал: "Non igitur simus adversum deos ingrati et, censeo, relinquamus nebulonem hunc, eamus hinc protinus Iovi Optimo Maximo gratulatum". Публичная благодарность богам часто встречается в более поздних *прошениях*, например, Livy xxx. 17. 6.

⁵²⁶ Геллий, *N.A.* xiv. 7. 9.

⁵²⁷ Servius ad *Aen.* xi. 301 ("praefatus divos solio rex infit ab alto").

528 Это было в *contio*: "Cum Gracchus deos inciperet precari". См. выше, Лекция VII. прим. 13.

529 См. *R.F.* p. 74 foll.; Wissowa, *R.K.* p. 243. О связи помория со стеной см. выше, с. 94.

530 Этот процесс забавно объясняет Картер в "*Религии Нумы*", p. 72 и далее.

531 *R.F.* p. 75.

532 См. Aust, *De aedibus sacris P.R.*, passim.

533 В последнее время это отрицает Pais, *Storia di Roma*, i. 339.

534 Плиний, *N.H.* 35, 154.

535 Я обязан этой информацией моему другу профессору Перси Гарднеру.

536 См. Carter, *op. cit.* p. 66; но я не уверен, что его доводы убедительны.

537 Diels, *Sibyllinische Blätter*, p. 6 и далее, и ср. 79.

538 Следует отметить, что культ Аполлона в Риме был старше, чем введение сивиллиного влияния; так, по крайней мере, принято считать. Виссова, однако (*R.K.* p. 239), называет это "gleichzeitig". Дата Аполлинария in pratis Flaminiiis, самого древнего аполлинийского фанума в Риме (за пределами ромоерия), неизвестна; дата храма на том же месте - 431 год (Livy iv. 25 и 29). Не вызывает сомнений, что культ Аполлона распространился из Кум на север и к этому времени прочно обосновался в Италии. (Фундамент храма 431 года, состоящий из opus quadratum, частично сохранился до наших дней: Hülsen-Jordan, *Rom. Topographie*, iii. 535).

539 Гераклит, *фрагм.* xii., изд. Байуотер.

540 *Phaedrus*, p. 244.

541 Корте в Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, s.v. "Etrusker".

542 В настоящее время принято считать, что плебс представляет собой более древнее население Лациума до прихода патрициев; см., например, Binder, *Die Plebs*, p. 358 и далее. Но плебс более позднего времени не может быть объяснен только одной гипотезой.

543 Например, в религиозных вопросах *duoviri aedi dedicandae*; Mommsen, *Staatsrecht*, ii. 601 foll.

544 Carter, *Religion of Numa*, p. 77 foll. Неясно, существовал ли римский Меркурий более раннего происхождения, или же имя Меркурий (*m.e.* занимающийся торговлей) было новым изобретением, чтобы избежать использования греческого имени, как в случае с триадами Церера, Либер, Либера.

545 Картер, *указ. соч.* С. 81. Связь этого Посейдона-Нептуна с Гермесом-Меркурием подтверждается тем, что они были в паре в первом *лектистернии* 399 г. до н. э. Livy v. 13.

546 Wissowa, *R.K.* p. 254.

547 См. Diels, *Sib. Blätter*, p. 12, прим. 1.

548 Livy v. 13.

549 Я обсуждал возможность того, что *epulum Iovis* является старым итальянским обрядом в *R.F.* p. 215 и далее. О греческом происхождении этих зрелищ см. *Dict. of Antiquities*, ed. 2, s.v. "lectisternia".

550 Ливий iii. 5. 14 и 7. 7.

551 О плебейских тенденциях того времени говорит, *например*, тот факт, что непосредственно перед первым *лектистернием* плебей был избран военным трибуном (Livy v. 13). Четвертый век - это, конечно, период плебейского продвижения во всех сферах, который заканчивается открытием жречества для плебеев в соответствии с *lex Ogulnia* и публикацией *Fasti*. Плебейским, как я подозреваю, было и открытое гостеприимство, о котором рассказывает Ливий в первых *лекционариях*; это было принято у плебеев на Цереалии (19 апреля), и, возможно, это был старый обычай, связанный с поставками кукурузы и храмом Цереры (см. выше, стр. 255). Патрицианское общество, с его сдержанностью и исключительностью, не подражало ему до учреждения Мегалесии в 204 году до н. э. См. Геллий xviii. 2. 11.

552 Выражение *crinibus demissis* встречается в *lex regia* (Festus, s.v. "pellices"); блудница, прикоснувшаяся к алтарю Юноны, должна принести в жертву Юноне ягненка "*crinibus demissis*". Таким образом, это римская практика.

553 О прошениях см. Wissowa, *R.K.* 357 и далее; Marq. 48 и 188; а также статью автора в *Dict. of Antiquities*. Отрывки, которые уже упоминались как сомнительные свидетельства (Livy iii. 5. 14, 7. 7), описывают все особенности *supplicatio* уже в первой половине V века. Список более поздних отрывков из Ливия можно найти в Marq. 49, прим. 4. В целом я сомневаюсь, что до III века и Пунических войн эти обряды были широко распространены.

554 Wissowa, *R.K.* 356, прим. 7.

555 Caird, *Gifford Lectures*, vol. ii. p. 46.

ЛЕКЦИЯ XII

ПОНТИФИКИ И СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ

В прошлой лекции мы видели, как новый опыт римского народа в период от отмены царской власти до войны с Ганнибалом привел к появлению иноземных божеств и показушных церемоний, совершенно чуждых старой религии. Но в это же время происходил и другой процесс. Власти старой религии были полны сил в этот же период; можно даже сказать, что, насколько мы можем проследить их деятельность в тусклом свете тех ранних дней, они стали почти верховными в государстве. В результате, если говорить кратко, религия все больше и больше становилась предметом государственного управления и тем самым теряла свой шанс на развитие совести человека. Вполне возможно, как утверждается в последнее время,⁵⁵⁶ что она активно препятствовала такому развитию. Я не сомневаюсь, что в *религии* старых времен был зародыш совести, нравственного чувства - чувство тревоги и сомнения, которое изначально предполагало *кураторство* и *каримонию* государства; но усилия властей в этот период были направлены на то, чтобы постепенно уничтожить этот зародыш. Правда, они не вмешивались в простую религию семьи, которая имела свою ценность на протяжении всей римской истории; но отношение человека к общественному

культу будет отражаться на его отношении к частному культу, который, возможно, также утратил часть своей жизненной силы в этот период.

Религиозные власти, о которых я говорю, - это, конечно, две великие коллегии понтификов и авгуров. О последних, а также о системе гадания, секретами которой они владели, я расскажу в следующей лекции. Здесь же мы имеем дело с понтификами и их работой в этот период - тернистой и несколько технической темой, но очень важной для истории римского религиозного опыта.

До сих пор я предполагал, что эта коллегия существовала в эпоху царей и помогала рексам в управлении *ius divinum*. Это правомерно, но на самом деле мы не знаем наверняка ни происхождения самого колледжа, ни его загадочного названия. В период, которого мы достигли, мы, однако, наталкиваемся на поразительный факт, который, к счастью, легко интерпретировать; дом короля, *Регия*, стал офисом главы коллегии, *pontifex maximus*, а также местом встречи коллегии для ведения дел.⁵⁵⁷ Очевидно, что этот глава, независимо от того, существовал он в царский период или нет, занял место рекса в управлении *ius divinum*. Опять же, мы знаем, что в третьем веке до нашей эры, когда начинается письменная история, понтифики и их глава достигли очень высокого уровня власти, как мы увидим сейчас более подробно; процесс роста этой власти должен, следовательно, лежать в двух предыдущих веках, в течение которых Рим медленно достигал того главенствующего положения в Италии, в котором мы находим его во время Пунических войн. В-третьих, мы знаем, что в III веке до н. э. коллегия была открыта как для плебеев, так и для представителей старых патрицианских родов, и что одним из самых знаменитых из всех ее выдающихся глав был не только не патриций, но и латин из Камерии, Ти. Корунканий. Соединив эти три факта вместе, мы можем в общих чертах описать историю понтификов в течение этих двух столетий. С инстинктом порядка и организации, который никогда их не подводил, римляне создали *постоянную* власть, которая должна была отвечать за их *ius divinum*, т.е. все их отношения с божествами, с которыми они должны поддерживать *раха*; обстоятельства их карьеры в течение двух столетий возвысили эту власть до чрезвычайной степени влияния, прямого и косвенного, внутреннего и внешнего; и, наконец, в период, когда происходило постепенное объединение в единое целое привилегированных и непривилегированных, *патрициев* и *плебеев*, они с удивительной мудростью открыли для всех граждан управление этим *ius*, которое было необходимо для благополучия объединенного сообщества. Это неоспоримые факты, и они в полной мере характеризуют практическую мудрость римского народа в ту раннюю эпоху.

Для того чтобы понять, как понтифики достигли своего великого положения, необходимо изучить характер их работы. Это я и предлагаю сделать далее, а затем попытаться подвести итог их деятельности в римской религиозной системе.

Невозможно преувеличить значение коллегии в ранней истории римского права; в частности, для нас это значение заключается в том, что они были единственными хранителями религиозного права в тот период, когда гражданское право постепенно отделялось от него. Если мы посмотрим на так называемые *leges regiae*, которые, вероятно, являются самыми древними нормами права, дошедшими до нас (хотя они могли быть составлены в виде сборника уже в самом конце Республики),⁵⁵⁸ мы сразу увидим, что они относятся к *ius divinum*; и почти нет сомнений, что они были извлечены из тех книг понтификов, которые я должен буду объяснить позже.⁵⁵⁹ Другими словами, в первую очередь они посвящены поддержанию *раха деорум*; преступление гражданина - это нарушение этого *раха*, и божество, которое больше всего в этом заинтересовано, накажет общину, если не будет предпринят какой-то искупительный шаг, чтобы восстановить правильные отношения между человеческими и божественными жителями города. "Pellex

aram lunonis ne tangito; si tanget, lunoni crinibus demissis agnum feminam caedito". "Si parentem puer verberit, ast olle plorassit, puer divis parentum sacer esto".⁵⁶⁰ Блудница, прикоснувшаяся к алтарю Юноны, божества замужних женщин, разрывает *пакс* с этим божеством и должна принести пиастровую жертву, чтобы возобновить его; сын, ударивший родителя, становится собственностью *divi parentum*, то есть всего общества,⁵⁶¹ мирные отношения с которым он нарушил. С такими правилами, как эти, гражданский магистрат республики не мог иметь ничего общего; они принадлежат к более древнему периоду мысли и правления и сохранились в книгах коллегии, которая при республике продолжала управлять *ius divinum*; ибо эти правила, несомненно, продолжали существовать бок о бок с гражданским правом по мере его постепенного развития, и необходимые способы наказания были известны только понтификам. Римское общество на протяжении многих веков было настолько глубоко пронизано идеей *religio* - страхом нарушить *pax deorum*, - что идея права как отношения человека к человеку, как "вмешательства государства в страсти и интересы только человечества", должно быть, утверждалась очень медленно. Тогда это примитивное религиозное право, то есть регулирование надлежащих шагов, которые необходимо предпринять, чтобы избежать нарушения *pax deorum*, было полностью в руках религиозных властей, сначала рексов, а затем понтификов, как единственных экспертов, которые могли знать тайны *ius divinum*; и их решения и предписания не могли быть обжалованы, просто потому, что в государстве не было человека или органа, к которому можно было бы обратиться. Но после правления этрусских царей, со всеми его мешающими влияниями, и после революции, избавившей от них, должна была наступить эпоха новых идей и возросшей умственной активности, а также усложнения общества, признаки которого в виде торговли и промышленности мы уже находим в некоторых фактах религиозной истории. В области права это означало новые проблемы, новые трудности; и они возникли в середине V века до н. э., если принять принятую хронологию,⁵⁶² публикацией XII. Таблицы.

Чтобы получить некоторое представление о работе понтификов в это время, давайте рассмотрим одну или две из этих трудностей и проблем.

В семье каждый поступок, каждое отношение было вопросом религии; *нумину* нужно было рассматривать в связи с этим. Целью и задачей, как тогда, так и на протяжении всей римской истории, было поддержание *сакральности* семьи, без которой она не могла существовать - должного поклонения божествам и религиозного ухода за умершими. Возьмем для примера брак: "Вступление невесты в семью - той, которой еще не было уготована участь в семейной жизни, - означало некоторое напряжение отношений между божественным и человеческим членами"⁵⁶³, и человеческая часть семьи должна быть уверена, что божественная часть готова принять ее, прежде чем этот шаг можно будет считать завершенным. Она должна войти в семью таким образом, чтобы разделить ее *sacra*; и если *confarreatio* была (как мы можем полагать) древнейшей формой патрицианского брака,⁵⁶⁴ невеста подвергалась церемонии, которая явно носила сакраментальный характер - священный пирог *далеко принимали* и невеста, и жених в присутствии высшего религиозного авторитета государства. В самой простой форме общества не было бы необходимости в дальнейшем вмешательстве священников в брак; но в обществе, которое становится все более многочисленным и сложным, начинают проявляться исключения, ненормальные условия, возникают новые проблемы, которые приходится решать с помощью новых целесообразностей, предписаний, разрешений, устройств или фикций. За них несут ответственность исключительно религиозные власти; ведь то, что является предметом религиозного интереса для семьи, является также предметом религиозного интереса для государства, просто потому, что государство состоит из семей в том же смысле, в каком человеческое тело состоит из клеточных тканей. Все это, как мы полагаем, когда-то было

делом рекса, возможно, с коллегией понтификов в помощь ему; когда королевская власть исчезла, это стало делом исключительно этой коллегии, с *pontifex maximus* в качестве главного авторитета.

Так же и во всех других вопросах, касающихся содержания семьи, и особенно в отношении раздела имущества. Я здесь лишь иллюстрирую то, как Папская коллегия приобрела свое огромное влияние, когда на нее свалилось множество новой и сложной работы, и в мои планы не входит объяснение ранней истории усыновлений и завещаний; но я могу привести одну конкретную иллюстрацию для тех, кто не разбирается в римском праве. В тот беспокойный период, когда царская власть закончилась, постоянно случалось так, что в результате смерти или пленения на войне семья оставалась без наследников мужского пола. Дочери не могли занять их место, потому что *sacra* семьи не могла поддерживаться дочерьми, которые, по естественному порядку вещей, рано или поздно выходили замуж и становились членами других семей. Поэтому было принято решение сделать *filius familias* из другой семьи членом своей собственной; это, как и брак, влекло за собой обострение отношений между человеческими и божественными членами семьи, и поэтому религиозные власти должны были позаботиться о том, чтобы сохранить *рах* между ними. Трудность была преодолена благодаря практической мудрости Папской коллегии, которая проводила торжественное расследование дела, прежде чем представить его народу на специально созванном собрании (*comitia calata*);⁵⁶⁵ и таким образом новый *filius familias* получал возможность не только отказаться от своей собственной *sacra* (*detestatio sacrorum*), но и перейти под опеку другой группы *sacra*, не навлекая на себя гнев *numina*, заботящегося о благополучии обоих.

Такие сложные вопросы, как эти, и многие другие, прямо или косвенно связанные с передачей имущества, такие как опека над женщинами и недееспособными, право распоряжаться имуществом иначе, чем по первоначальным правилам наследования, закон о погребении и уходе за умершими, - все это в то время, о котором я говорю, должно быть, входило в число секретов понтификов; Мы также можем подозревать, хотя и не будучи уверенными в фактах, что значительный рост значения *плебса* при этрусской династии предоставил дополнительные возможности для роста как работы, так и влияния коллегии.⁵⁶⁶ Прежде всего, мы должны помнить, что эта работа велась в тайне, что тайны приспособления были неизвестны народу, когда они вышли из поля зрения семьи и рода, и что не могло быть никакой апелляции понтификов к какому-либо другому органу. Более того, мы также должны учитывать, что этот орган религиозных экспертов был *самоизбираемым*. До принятия *lex Domitia* от 104 года до н. э. и понтифики, и авгуры заполняли свои коллегии людьми, которых они считали квалифицированными как по знаниям, так и по склонностям. Таким образом, казалось бы, были все шансы, что в том раннем Риме, где ни в семье, ни в государстве ничего нельзя было предпринять без определенной ссылки на религиозный авторитет, где *рах deorum* был единственным существенным объектом общественной и частной жизни, однажды могла появиться власть, способная не только окаменить религию и одурманить ее поклонников, но и подавить энергию общества, действуя как препятствие для его развития в его стенах и за их пределами. Если бы римское право оставалось полностью в руках этой самоизбирающейся коллегии, произошло бы одно из двух: либо эта коллегия стала бы чисто светской по своему характеру, либо замечательная правовая система, которой мы наслаждаемся до сих пор, так и не получила бы возможности развиваться. Но этого не произошло; с публикацией XII. Таблиц открывается новая эра.

Если мы добросовестно отвергнем последние попытки критиков отложить составление "Таблиц"⁵⁶⁷ и фактически уничтожить их историческую ценность для нас, то каково их

значение для нашей нынешней цели? Просто в том, что в середине V века до н. э. понтифики утратили монополию - перестали быть единственными хранителями норм права, влияющих на *res deorum*, и что на основе старого обычая в письменном виде излагаются новые правила, которые в большей степени затрагивают отношения между гражданами. Ибо в этом сборнике можно найти как *ius divinum*, так и *ius civile*, но последний начинает отстаивать свою независимость. Я думаю, мы можем без особых колебаний сказать, что это событие, какими бы сомнительными ни были его традиционные детали, на самом деле спасло Рим от одного из двух последствий, о которых я только что говорил. Конституция развивалась по мирской, а не по церковной линии, оставляя понтификам другую работу, а римское гражданское право в конце концов смогло освободиться от пут *ius divinum*.

Но еще в течение столетия коллегия по-прежнему находила много юридической работы, поскольку было маловероятно, что в Риме, самом консервативном из всех городов-государств, ее можно быстро отбросить или что старые представления о праве могут так быстро исчезнуть. В чем же заключалась эта работа?

Когда нормы гражданского права были записаны, с ними еще нужно было разобраться двумя способами, которые были открыты для понтификов, а в то раннее время - ни для кого другого. Во-первых, необходимо было сделать их положения действенными, предписав в каждом случае надлежащий метод процедуры (*actio*). Сейчас очень важно понять, что процедура в *ius civile* изначально имела точно такую же природу, как и процедура в *ius divinum*, и что в обоих случаях необходима одинаково строгая точность. Действие и формула в гражданском праве принадлежат к тому же классу практик, что и жертвоприношение и молитва в религиозном праве, и происходят из той же ментальной почвы. Так, например, самый известный случай действия и формулы в гражданском праве, *sacramentum*, был, как видно из названия, религиозной процедурой, *то есть* помещением в священное место денежной суммы, которую истец по делу должен был потерять, если потеряет ее, вместе с произнесением определенной формулы слов, которые должны быть правильно произнесены. Если мы захотим заглянуть так далеко в прошлое, то сможем даже увидеть в этом сочетании формулированного действия и речи пережиток магической или квазимагической веры;⁵⁶⁸ но это вопрос скорее для антрополога, чем для историка религии. Для нас же в данный момент важно то, что эти акты и формулы (*legis actiones*, как они известны в римском праве) не могли внезапно и быстро выйти из рук тех квалифицированных экспертов, которые так долго владели ими единолично; публикация старых и новых норм права в XII. В этом отношении публикация старых и новых норм права в XII таблицах не произвела никаких немедленных изменений. Консулы, новая гражданская исполнительная власть, все еще не были в обязательном порядке квалифицированы в таких вопросах и не имели престижа прежней исполнительной власти, рекса; они также, несомненно, были заняты другой работой, особенно на местах. Ничто не могло быть более естественным, чем то, что понтифики продолжали обеспечивать процедуру для теперь уже писаного закона, как раньше они обеспечивали ее для неписаного.⁵⁶⁹

Так же и с *толкованием* Таблиц; это была вторая часть работы, которая все еще оставалась за ними. В ту эпоху письменность была загадкой для основной массы населения, и, несомненно, в их умах все еще жило представление о том, что в ней есть что-то сверхъестественное. Письменность, как и формализованные действия и речь, могла иметь привкус магии. Как бы то ни было, нет никаких сомнений в том, что толкование юридического документа в те времена было гораздо более серьезным, хотя и менее трудным делом, чем сейчас. И здесь совершенно естественным представляется отсутствие быстрых и резких изменений в *составе* тех, кто считался способным к такому толкованию; не было другого

органа экспертов, способных выполнять эту работу; понтифики оставались *iuris-consulti*, то есть толкователями и советниками, и за два с половиной столетия накопили материал, который лег в основу первой опубликованной системы римского права, *ius Aelianum* или *tripartita* 200 года до н. э. В доказательство этого полезно вспомнить, что каждый год один из членов коллегии избирался с особой целью помогать народу советами в вопросах гражданского права, как в отношении толкования, так и в выборе *legis actiones*; так нам прямо говорит Помпоний, который добавляет, что эта практика продолжалась около ста лет после публикации Таблиц, то есть до избрания первого претора в 366 году.⁵⁷⁰ После этого *ius civile* более четко выделяется из старого свода законов, включавшего также *ius divinum*, а его толкование перестает быть делом исключительно религиозных экспертов. В 337 году мы слышим о первом плебейском преторе - поистине знаменательное событие, свидетельствующее об отмирании старой глубокой веры, требовавшей религиозной и патрицианской квалификации для любой юридической работы. А в конце IV века публикуются не только *legis actiones*, но и *Fasti*, то есть даже та важнейшая часть *ius divinum*, которая различала времена и сезоны, принадлежащие нумийцам, и времена и сезоны, принадлежащие человеческим гражданам.⁵⁷¹ Можно было бы предположить, что власть понтификов пошла на убыль, поскольку они утратили еще одну монополию.

И действительно, в каком-то смысле так оно и было. Так и должно было быть, ведь по мере расширения сферы деятельности государства сфера религиозного влияния становилась относительно меньше. Например, брак, хотя по общему мнению он все еще нуждался в религиозной церемонии, перестал нуждаться в ней с точки зрения закона - изменение, знакомое нам по нашей эпохе. Понтифик больше не был незаменим ни для судебного истца, ни для гражданина, который хотел знать, в какой день он может приступить к рассмотрению своего иска. Коллегия, несомненно, перестала быть могущественным тайнодействующим органом, в руках которого находилась вся *religio* гражданина, то есть решение всех вопросов, по которым он мог испытывать прежнюю тревогу за благосклонность богов. Но теперь мы отмечаем изменение, которое дало старому учреждению новую жизнь и новую работу. В конце четвертого века (300 г. до н. э.) он был открыт для плебеев по закону Огульнии; и, как я уже упоминал, через несколько лет мы сталкиваемся с плебейским понтификом, который даже не был римлянином по рождению, но стал одним из самых известных в ряду носителей этой великой должности. Скорее всего, число членов уже увеличено с пяти до девяти, из которых пять должны быть плебеями. Эти члены начинают занимать и гражданские магистратуры, а *pontifex maximus* часто был консулом года. Совершенно очевидно, что должность священника становится все более и более секуляризованной; она расширяется вместе с новым порядком вещей, а не сжимается в себе. Религия, в собственном смысле этого слова, остается далеко позади. Жрецы, приносящие жертвы, фламины и т. д., которые в техническом смысле были более скромными членами той же коллегии, продолжают выполнять свою надлежащую и строго религиозную работу под наблюдением *pontifex maximus*⁵⁷², но они неуклонно теряют свое значение по мере того, как более крупные члены становятся секуляризованными в своих функциях и амбициях. И эти более значительные члены, вместо того, чтобы застрять на бесплодном берегу античной религии, смело вступают в новую сферу человеческой жизни и добавляют к своим прежним религиозным функциям определенную светскую работу.

События второй половины IV века до н. э., кульминацией которых стало издание *Fasti* и *legis actiones*, вероятно, означали для римлян гораздо больше, чем мы можем предположить в неясном свете исторического воображения. Это век экспансии, внутренней и внешней; старое патрицианское исключительное правление было уже невосполнимо; плебеи проложили себе путь во все департаменты управления, включая, наконец, даже великие

религиозные *коллегии*; старая Латинская лига была разрушена, а латинские города организованы в различные новые отношения с Римом, каждый из которых был связан с городом-сюзереном отдельным договором, скрепленным религиозными санкциями. После самнитских войн и борьбы с Пирром потребовалась дальнейшая организация, и постепенно возникла свободная система союзов, которую мы привыкли называть Италийской конфедерацией. Приспособление всех этих новых условий к существующему порядку вещей в Риме было делом сената и магистратов, пока оно касалось только людей; но пока оно затрагивало отношения божественных обитателей различных общин, оно должно было быть делом понтификов. Эта работа действительно почти полностью скрыта от нас, поскольку книги Ливия этого периода утеряны, а Ливий - единственный историк, сохранивший для нас в каком-либо виде религиозную сторону общественной жизни Рима. Но из того, что мы узнали в ходе этих лекций, станет ясно, что никакие политические изменения не могли происходить без религиозной адаптации, а также что единственным органом, квалифицированным для такой адаптации, была понтификальная коллегия.

Таким образом, мы можем быть совершенно уверены, что, хотя они и потеряли свою прежнюю монополию на религиозное знание, понтифики нашли много новой работы в этот период. Я считаю, что теперь они стали более активными, чем когда-либо прежде. С этого времени, например, мы можем почти наверняка датировать их литературную или квазилитературную деятельность; я имею в виду практику записи ведущих событий каждого года, которая, возможно, берет свое начало столетием раньше, с затмения солнца в 404 году до н. э. или около того.⁵⁷³ Я должен предположить, что после принятия плебеев в коллегия в 300 году до н. э. новые члены вдохнули новую жизнь и бодрость в старую работу и развили ее в различных направлениях. Именно в этот период я склонен приписать коллегии то рвение к составлению и, возможно, изобретению всевозможных религиозных формул, которое вылилось в *libri* или *commentarii pontificum* и воплотилось в том странном руководстве по методам обращения к божествам, которое мы знаем как *Indigitamenta*. Кроме того, в искусной работе по принятию новых божеств и посвящению их храмов, вызванной новой организацией и состоянием Италии, и, наконец, в наблюдении за правильными методами искупления *prodigий*, о которых (хотя привычка, несомненно, старая) отныне стали сообщать в сенат со всех концов *ager Romanus* и даже за его пределами, их заседания в Регии должны были быть полностью заняты. Наша потеря действительно велика из-за отсутствия подробностей о жизни и характере великого плебейского понтифика первой половины III века до н. э., Тита Корункания, которого я уже упоминал как латинянина по происхождению; ведь Цицерон утверждает, что *комментарии* коллегии показали его как человека величайших способностей,⁵⁷⁴ чья репутация осталась в веках как того, кто был готов дать мудрый совет как в государственных, так и частных делах. Объединив его с двумя другими известными обладателями этой должности, он говорит, что "*et in senatu et apud populum et in causis amicorum et domi et militiae consilium suum fidemque praestabant.*"⁵⁷⁵ Этот отрывок следует запомнить как ценную иллюстрацию того, как коллегия и ее глава все больше и больше занимались светскими делами; стоит также отметить, что этот великий человек сам был консулом в 280 году и принял полезное участие в первой кампании против Пирра.⁵⁷⁶ Однако Цицерон ясно дает понять, что рассматривал его и как великого деятеля в религиозных вопросах - более того, как человека, которого любили боги.⁵⁷⁷

Я закончу лекцию, кратко проиллюстрировав эту обновленную и расширенную деятельность понтификов, насколько мы можем смутно проследить ее в третьем веке до н. э. Большая ее часть связана более или менее непосредственно с государственной религией, но с тенденцией становиться все более светской и перфектной; слово *cura* выражает ее лучше, чем *caerimonia*, а *caerimonia* лучше, чем *religio*. Например, забота о календаре (технический

вопрос, который выходит за рамки моих лекций) изначально имела религиозное значение, потому что древнейшие религиозные праздники отмечали земледельческие работы, а они, будучи зафиксированными в календаре, должны были происходить в правильное время года.⁵⁷⁸ В обязанности понтификов входило регулировать необходимые интеркаляции, чтобы достичь этой цели, и, как оказалось, они были совершенно неспособны справиться с этой задачей. Но постоянная городская жизнь нарушила связь между праздниками и сельскохозяйственными работами, которым они первоначально соответствовали, и то, что когда-то было религиозной обязанностью, превратилось в светское дело, ценность которого не была оценена по достоинству. Так же и с другой обязанностью, за которую и римляне, и мы имеем больше оснований быть им благодарными, - запись главных событий национальной истории.

Неизвестно, что побудило колледж, а точнее, его главу, начать вести эти записи, хотя не сомневается в этом факте. Но было бы вполне естественно, если бы те, кто занимался календарем, что потребовало бы некоторой записи лет для целей интеркаляции, продолжили отмечать имена консулов и такие яркие события, которые могли бы сделать год запоминающимся. Во всяком случае, именно так и произошло на самом деле. Понтифекс Максимус, как нам точно сообщают, держал *табулу*, или беленую доску, на которой отмечались эти события с именами консулов, или, возможно, своего рода альманах, составленный на весь год, на котором они могли делать свои пометки в определенные дни.⁵⁷⁹ Эта ежегодная *табула*, несомненно, сначала хранилась в тайне, как и все папские документы, но рано или поздно, возможно, одновременно с публикацией *fasti* и *legis actiones*, она была выставлена на всеобщее обозрение в Регии или при Регии.⁵⁸⁰ Так продолжалось по меньшей мере два столетия, и записи, которые по природе вещей должны были становиться все более длинными и подробными по мере того, как события становились все более поразительными и многочисленными, были собраны в восемьдесят книг максимальным понтификом П. Муцием Скаэвой в 123 году до н. э. - в год первого трибуната К. Гракха. Большое количество этих книг долгое время ставило в тупик ученых, ведь нам прямо говорят, что *annales maximi*, как назывались эти записи, были (несмотря на свое название) очень скудными; и совсем недавно было выдвинуто множество догадок, чтобы объяснить это.⁵⁸¹ Но догадки почти бесполезны, поскольку для них нет никаких данных. Редактор мог добавлять свои собственные материалы, усиливая и украшая их в соответствии с манерой писателей своего времени; или же он мог использовать содержание других понтификальных книг, *libri* или *commentarii pontificales*. Для нас важно лишь то, что понтифик продолжал свою деятельность в этой работе, которая должна была стать почти полностью светской по своему характеру. Заметки, возможно, были несерьезными, но, скорее всего, точными и свободными от извращений семейного тщеславия или таких длинных риторических украшений, которые стали всеобщей модой среди частных авторов летописной истории. Можно предположить, что они были именно такими, каких требует наша современная историческая совесть. Но все, что от них осталось, или почти все, - это список консулов (*fasti consulares*) и триумфов (*fasti triumphales*), которые в их нынешнем виде должны или, по крайней мере, могли быть извлечены из них.⁵⁸² В целом мы можем считать их наиболее ценной работой коллегии; их можно рассматривать как свидетельство растущего чувства важности Рима и его истории, память о которой была поручена чиновнику, который как личность неизменно хорошо служил государству и к которому все классы относились с полным доверием.⁵⁸³

Важной частью работы коллегии в этом веке должно было стать приведение гражданской религии итальянских общин в соответствие с религией Рима. Какие божества должны были стать гражданами Рима? Какие из них должны были остаться в своих старых домах

нетронутыми? Несомненно, после завоевания Италии религиозные вопросы требовали внимания многих других, но именно об этом мы знаем больше всего. Основания храмов этого периода были тщательно собраны вместе (в основном на основе бесценных записей Ливия) Остом,⁵⁸⁴ и показывают, что существовала определенная тенденция привозить божества извне, не столько потому, что они представляли какую-то особую потребность римлян, кукурузу, искусство или промышленность, как двумя веками ранее, но просто потому, что это были божества завоеванных, которых было бы разумно принять. Великая Юнона Регина из Вей давно была побуждена *evocatio* переселиться в Рим; Форс Фортуна из Этрурии, Ютурна из Лавиния, Минерва Капта из Фалерий, Ферония, знаменитая латинская богиня из Капены, Вортумн из Вольсиний,⁵⁸⁵ - все они свидетельствуют о том же либеральном тоне в религиозных вопросах, который в целом характеризует светскую итальянскую политику сената в этот период. Если бы у нас было больше информации о первом, мы могли бы гораздо лучше понять второе. Нам хотелось бы знать, почему в одних случаях главное божество общины приезжало в Рим, а в других от миграции не осталось и следа. Например, знаменитая Вакуна из Реате никогда не покидала свой дом в Апеннинах, возможно, потому, что она была своего рода Вестой, которую нельзя было отпускать из Реате и которая была не нужна в Риме.⁵⁸⁶

Список оснований указывает и на другие тенденции и переживания того времени. Можно предположить, что после вторжения Пирра была предпринята попытка с помощью понтифика поощрить сельское хозяйство или дать ему новый старт; ведь между 272 и 264 годами, годами умиротворения Италии, мы находим храмы, построенные четырем сельскохозяйственным божествам, трем исконно римским - Консусу, Теллусу, Палесу - и одному этрусскому богу сада Вертумнусу.⁵⁸⁷ Затем у нас есть группа фундаментов в честь божеств, связанных с водой - Ютурна, Фонса, Темпестата, которые, похоже, имеют некоторое отношение к морской активности первой Пунической войны; все они находятся между 259 и 241 гг. до н. э.⁵⁸⁸ Наконец, мы замечаем новое присоединение обожествленных абстракций - Салус (старое божество в новой форме), Спес, Хонос и Виртус, Конкордия и Менс.⁵⁸⁹ Я рад обнаружить, что новейший исследователь этих религиозных абстракций солидарен со мной в том, что они просто обозначают развитую стадию религиозного уклона древнейшего римлянина. Если древние римляне имели привычку одухотворять самые разнообразные материальные объекты, другими словами, если они находились на продвинутой анимистической стадии, то, кажется, нет причин, почему бы им не начать одухотворять и ментальные понятия (для которых у них были слова, как и для материальных объектов), даже в очень ранний период. Весь психологический аспект таких абстракций очень интересен, но я должен обойти его здесь, лишь предположив, что каждая из этих абстракций, несомненно, была обожествлена по какой-то определенной причине, под руководством или с санкции pontifиков.⁵⁹⁰

Но мы еще не добрались до наиболее поучительной для нас части работы pontifиков - архивов или меморандумов (*libri* или *commentarii*), которые они вели и из которых, косвенно, было почерпнуто многое из того, что я хотел сказать о *ius divinum*. Именно здесь мы видим, как политика по поддержанию *rex deorum* достигла своей высшей точки. В этих книгах содержалось огромное собрание формул для всех видов процессов, в которых так или иначе участвовали божества; это была полная *фармакопея ius divinum*.⁵⁹¹ Мы должны помнить, что pontifex maximus и его ассессоры должны были в любой момент иметь наготове правильную формулу для всех религиозных действий, как экстраординарных, вроде *devotio* Деция или изгнания какого-нибудь поразительного "продигиума", так и относящихся к обычному ходу

городской жизни, таких как молитвы в жертвенном ритуале, *vota* как общественные, так и частные, уставы (*leges*) вновь основанных храмов и так далее. Идея о том, что устная формула (в конечном счете, как мы видели, пришедшая из эпохи магии) эффективна только в том случае, если в ней нет промаха, похоже, набирала силу, а не уменьшалась, как мы могли бы ожидать по мере развития цивилизации; и понтифики не только отвечали на ее настойчивость, но и фактически стимулировали ее. *Vires acquirit eundo* - слова, которые во все века хорошо применимы к страсти к организации и точности. Хотя мы не можем этого доказать, я сам почти не сомневаюсь, что члены коллегии или некоторые из них собирали и изобретали формулы просто ради удовольствия делать это, и что эта работа стала для них таким же увлечением, как систематизация закона для еврейских писцов после плена или казуистика для исповедников средневековья. Когда искусство письма стало привычным для специалистов, естественное и примитивное стремление римлянина к точности в устной речи отразилось и на его отношении к слову письменному. Писец и фарисей нашли свою возможность. Вся общественная религия государства, а в некоторой степени и частная религия семьи, превратилась в массу форм и формул, так и не сумев освободиться от этих оков.

Мы можем лучше всего проиллюстрировать этот избыток священнического рвения в том странном списке форм призыва, называемом *Indigitamenta*, который я уже объяснял с помощью Wissowa.⁵⁹² Опираясь на старый римский анимизм и народное пристрастие к формулам, понтифики составили в IV и III веках до н. э. эти списки, которые так сильно ввели ученых в заблуждение относительно подлинных примитивных религиозных представлений римлян. В основном это жреческие изобретения, работа гениальных формулировщиков. Мы можем даже поддаться искушению рассматривать их как попытку наложить ярмо жреческого формализма на жизнь отдельного человека, а также на жизнь государства в целом. Но если это и было намерением, то слишком поздно. Народ, который начинал соприкасаться с цивилизацией Эллады, не мог вынести такого ига. В прошлой лекции мы уже видели тенденцию к эмоциональной религии, независимой от старого государственного культа; философия индивидуализма должна была завершить работу по освобождению в последние два века до н. э. Старая государственная религия осталась, но в чахлой форме и с парализованной жизненной силой; Рим был сценой *задержанного религиозного развития*. Чувство, религиозный инстинкт (*religio*) действительно присутствовал, хотя и латентно; римляне были людьми, как и все мы. Но, продолжая рассказ, мы обнаружим, что, когда беда или катастрофа выводили его из своего укрытия, успокоить его на римских принципах или римскими методами было уже невозможно. Эти методы - иными словами, *ius divinum*, сформулированный властями, - были призваны успокоить его и действительно так эффективно усыпляли его, что, когда он, наконец, снова пробуждался, они теряли способность справиться с ним. Когда на римлянина все же нахлынула жажда, которая во все века возникала у отдельных людей и сообществ во время опасности или сомнений, получить поддержку и утешение от Невидимого, ее пришлось удовлетворить, дав ему новых богов для поклонения новыми способами, богов из Греции и Востока, некоторые из которых скрывались под латинскими именами, но все же пришельцев, не граждан его собственного государства, пришельцев, с которыми у него не было почти ничего общего, которые не имели места в его патриотическом чувстве, не занимали места в его религиозном опыте.⁵⁹³ Как я уже говорил в начале последней лекции, мы не должны недооценивать религиозность римского характера, которая никогда не была полностью утрачена; но секрет ее сравнительной бесполезности заключается в том, что естественное желание быть в ладу с Силой, проявляющейся во вселенной, и знать больше об этой Силе, ослабло и было уничтожено чрезмерным вниманием к средствам ее реализации и внедрением иностранных

методов, которые не имели корней в психике народа и не отражали часть его опыта. Религия была фактически оторвана от жизни и морали.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ XII

556 См. Mulder, *De notione conscientiae, quae et qualis fuerit Romanis*, Leyden, 1908, cap. 2. На с. 56 он цитирует Лютарда (*Die antike Ethik*, p. 131), который говорит о римской религии, что она была в большей степени делом государства, чем у любого другого народа; отсюда и ее особый правовой характер. Несмотря на то, что Малдер перемудрил, его глава (особенно с. 61 и далее) представляет большой интерес.

557 Wissowa, R.K. p. 431. Первая глава книги Амброша "*Studien und Andeutungen*", в которой впервые были по-настоящему исследованы природа и история Регии, до сих пор представляет ценность. Отличный краткий отчет дает г-н Мариндин в своей статье в *Dict. of Antiquities*, ed. 2. Сейчас принято считать, что Regia в исторические времена была скорее зданием для священных целей, чем резиденцией для человека и его семьи, и это я считаю правильным; но, возможно, изначально она была резиденцией рекса и понтифика, когда рекс исчез. Макс., когда Рекс исчез.

558 См. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, i. 43, где кратко изложено современное мнение относительно так называемого *ius Papirianum*. Главным аргументом в пользу поздней датировки сборника является то, что Цицерон, по-видимому, не знал о нем, когда писал письмо *ad Fam.* ix. 21 в 46 году до н. э. Это, конечно, никоим образом не влияет на примитивный характер самих правил.

559 Вывод о том, что эти правила были найдены в *Libri pontificum*, неизбежен в любом случае, но кажется доказанным тем фактом, что одно из них, относящееся к *spolia opima*, как утверждает Фестус, стр. 189 (s.v. "opima"), было извлечено из этих книг.

560 Фест, s.v. "pellices" и s.v. "plorare", последнее слово интерпретируется как = *inclamare*.

561 Под *divi parentum* здесь обычно понимаются представители конкретной семьи, и, возможно, так оно и было; но ср. Wissowa, R.K. 192.

562 О попытках Паиса в Италии и Ламберта во Франции датировать "Таблицы" концом IV века или более поздним временем см. Schanz, *op. cit.* i. 41. В Германии мнение повсеместно склоняется в пользу традиционной даты.

563 См. "Социальная жизнь Рима в эпоху Цицерона", с. 135.

564 О религиозном характере *confarreatio* см. De Marchi, *La Religione nella vita privata*, i. p. 145 foll.

565 Cic. *de Domo*, 12. 14; Gellius, v. 19.

566 См., например, Launspach, *State and Family in Early Rome*, p. 256 foll. Последние три главы этой небольшой книги, посвященные Patria potestas, браку и наследованию, будут полезны тем, кто не может вникать в многочисленные споры и трудности, возникшие в результате попыток авторов римского права приспособить правовые идеи к тусклой ранней истории Рима. Биндер в своей работе "*Плебс*" исходит из невероятной гипотезы, что плебс был населением латинской части города в отличие от сабинской части на Квиринале, которая, по его мнению, была единственным патрицианским органом; и далее он считает, что плебс

изначально жил по "Mutterrecht", а патриции - по "Vaterrecht". Такое состояние общества, конечно, значительно дополнило бы папскую работу по религиозному урегулированию; это было бы больше, чем даже понтифики могли бы успешно достичь.

567 См. выше, примечание 7. Биндер, *Die Plebs*, p. 488 и далее, обсуждает и в основном отвергает аргументы Паиса и Ламберта.

568 Так же и Ювелин, в статье в *L'Année sociologique*, 1905-6, p. 1 foll., критикуемой Юбером и Моссом, *Mélanges d'histoire des religions*, p. xxiii. foll.

569 С религиозной точки зрения *legis actiones* лучше всего объяснены в Marquardt, 318 foll. Ср. Muirhead, *Roman Law*, ed. 1899, pp. 246-7; Greenidge, *Roman Public Life*, index s.v. "legis actio", и особенно p. 87.

570 Знаменитый отрывок Помпония находится в *Duresmax*, i. 2. 2, sec. 6 (о работе Аэлия см. *Dig.* i. 2. 2, 38) "ex his legibus ... actiones compositae sunt, quibus inter se homines disceptarent: quas actiones ne populus prout vellet institueret, certas sollemnesque esse voluerunt..... Omnium tamen harum et interpretandi scientia et actiones apud collegium pontificum erant, ex quibus constituebatur, quis quoquo anno praeesset privatis."

571 Livy ix. 46 "civile ius, repositum in penetralibus pontificum, evulgavit (Cn. Flavius), fastosque circa forum in albo proponit, ut quando lege agi posset sciretur." Ср. Val. Max. ii. 5. 2. *Civile ius* здесь обычно понимается как процедура; но это отрывок, который может дать некоторую фору тем, кто хотел бы отнести публикацию XII. Таблиц позже традиционной даты.

572 Об отношении фламинов, весталок и Rex sacrorum к понтифику см. Wissowa, *R.K.* 432 foll.

573 См. выше, стр. 283. О затмении - Cic. *Rep.* i. 16. 25; и для различных научных определений его точной даты, Schanz, *Gesch. der röm. Lit.* vol. i. (ed. 2) p. 37. "Ex hoc die," пишет Цицерон, "quem apud Ennium et in maximis annalibus consignatum videmus, superiores solis defectiones reputatae sunt."

574 Cic. *Brutus*, 55 "longe plurimum ingenio valuisse".

575 *De Orat.* iii. 33. 134.

576 См. *Dict. of Classical Biography*, s.v. "Coruncanius".

577 *Nat. deor.* ii. 165. Корунканий упоминается как один из тех, кого любят боги, если они действительно интересуются человеческими делами.

578 См. выше, с. 100 и далее; и "*Римские празднества*", с. 3.

579 Наши знания об этой *табуле* в основном зависят от отрывка в даниелианском схолиасте на Virg. *Aen.* i. 373: "ita enim annales conficiebantur. Tabulam dealbatam quotannis pontifex maximus habuit, in qua praescriptis consulum nominibus et aliorum magistratum, digna memoratu notare consueverat domi militiaeque terra marique gesta per singulos dies. Cuius diligentiae annuos commentarios in octoginta libros veteres retulerunt, eosque a pontificibus maximis, a quibus fiebant, annales maximos appellarunt." Объяснение имени, несомненно, неверно; но на все остальное в этом отрывке можно положиться; ср. Cic. *de Orat.* ii. 12. 52; Dion. Hal. i. 73, 74; Gell. ii. 28. 6; Cic. *Legg.* i. 2. 6. Идею альманаха см. у Цихория в Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, s.v. "annales maximi".

580 *Proponebat tabulam domi*, Cic. *de Orat.* ii. 12. 52. Речь, видимо, идет об официальной резиденции Понта. Макса; см. выше, с. 271.

581 Эти попытки решения неразрешимой проблемы вкратце можно найти в Schanz, *Gesch. der röm. Lit.* i. 37. Возможно, самым смелым является утверждение Канторелли, что анналы были созданы не на основе *tabula*, а на основе *commentarii*; но это противоречит пассажу в схолиасте о Вергилии. На мой взгляд, трудность не кажется непреодолимой; события, происходящие в "*domi militiaeque, terra marique*", могли заполнить значительное пространство и все же быть скудными в глазах раторов прошлого века до н.э.

582 Schanz, *op. cit.* p. 35.

583 Огромный авторитет Понт. Мах. хорошо показан в истории о преторе Тремеллии, который в середине II века до н. э. был оштрафован (трибуном?) "*quod cum M. Aemilio pontifice maximo iniuriose contenderat, sacrorumque quam magistratum ius potentius fuit.*" Livy, *Epit.* 47.

584 *De aedibus sacris populi Romani*, p. 10 foll.

585 Aust, *op. cit.* p. 14 foll. См. также *R.F.* p. 340 foll.

586 Для Вакуны, Виссова, *P.K.* стр. 44 и 128. Позже, но, вероятно, без веских оснований, ее стали отождествлять с Викторией. Догадка о том, что она была божеством очага, основывается на строках Овидия, *Fasti*, vi. 305, на которые я уже ссылался в другом контексте:

ante focos olim scamnis considerare longis mos erat et mensae credere adesse deos. nunc quoque cum fiunt antiquae sacra Vacunae, ante Vacunales stantque sedentque focos.

587 Aust, p. 14. Для Вертумна классическим местом является Propert. v. 2. Нет уверенности, что связь с садами была примитивной.

588 *R.F.* p. 341.

589 *R.F.* p. 341.

590 См. Axtell, *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions* (Chicago, 1907), p. 59 foll., где обсуждаются взгляды Моммзена, Буассье, Марквардта и Виссова. Собственное заключение Акстелла приведено на с. 62 и далее. В основном он согласуется с мнением, высказанным в моей работе "*Римские празднества*", с. 190.

591 О содержании *комментариев*, которые сейчас принято отождествлять с *libri*, см. Wissowa, *R.K.* 32 и 441; Schanz, *op. cit.* i. 32; и статью "*Commentarii*" в Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.* Как замечает Виссова (p. 441, прим. 6), мы очень нуждаемся в полном собрании всех фрагментов этих архивов.

592 См. выше, с. 159 и далее. Убеждение в том, что эти списки сравнительно позднего и священнического происхождения, которое уже давно укрепилось во мне, было первоначально предложено в статье Р. Петера "*Indigitamenta*" в "*Лексиконе*" Рошера, т. ii. с. 175 и далее.

593 Я взял здесь несколько фраз из моей статьи в *Hibbert Journal* за 1907 год, p. 854.

ЛЕКЦИЯ XIII

АВГУРЫ И ИСКУССТВО ГАДАНИЯ

"Единственный великий порок, которому подвержена всякая религия, - это ее отрыв от морали. Сама сила религиозного мотива имеет тенденцию исключать или принижать все другие склонности человеческого разума, даже самые благородные и лучшие. Именно против этого разложения постоянно протестует пророческий строй от первого до последнего..... Милосердие и справедливость, суд и истина, покаяние и благодеяние - не жертвы, не пост, не омовение - вот бремя всего пророческого учения Ветхого Завета".⁵⁹⁴

Чрезмерная формализация, или ритуализация, любой религии обязательно приведет к тому результату, против которого протестовали еврейские пророки. В конце прошлой лекции мы увидели, как понтифики способствовали такому результату. Теперь нам предстоит изучить вклад другой великой коллегии - авгуров. Вместо того чтобы, как израильский мудрец или провидец, превратиться в глашатая Бога, требующего от человека праведности, римский прорицатель лишь помогал понтифику в его работе по лишению религии идеи праведности. Гадание кажется универсальным инстинктом человеческой природы, совершенно естественным инстинктом, вытекающим из повседневных нужд, надежд и страхов человека; но хотя у него и был шанс, даже в Риме, оно никогда не смогло, за исключением евреев, выйти из своей тесной куколки магии и стать действительно ценным стимулятором нравственности.

Под гаданием я понимаю различные способы и методы, с помощью которых на всех этапах своего развития человек убеждал себя в том, что то, что он собирается сделать или испытать, обернется для него добром или злом. Вероятно, разумно, вместе с доктором Тайлором и большинством последних антропологов, рассматривать это как относящееся к области магии;⁵⁹⁵ и очевидно, что оно дает прекрасные примеры той неадекватности, которая характеризует магические попытки преодолеть трудности, с которыми человек сталкивается в своей борьбе за существование.⁵⁹⁶ Она, как и другие формы магии, относится к той стадии, на которой представление человека о его отношении к Силе, проявляющейся во Вселенной, является грубым и рудиментарным. Но она разделяет с магией способность или свойство сохраняться, по крайней мере, в форме, через анимистическую стадию в религию, и в настоящее время она в значительной степени практикуется даже среди высокоцивилизованных народов.

Но прежде чем продолжить, я должен заметить, что гадание как объект антропологического исследования все еще нуждается в тщательном научном изучении. В настоящее время оно, кажется, озадачивает антропологов;⁵⁹⁷ и причина, вероятно, в том, что материал для его индуктивного изучения еще не собран и не просеян. Странно сказать, что она не фигурирует в указателе к великому труду доктора Вестермарка, который я так часто цитировал: ее едва ли можно найти даже в *"Золотой ветви"*, и я не могу найти ее подробного рассмотрения ни в одной другой книге о ранней истории человечества. И любые догадки в этих обстоятельствах только усугубляют наши трудности. Несколько лет назад великий немецкий философский юрист фон Йеринг в интересной работе под названием *"Эволюция арийца"* предпринял несколько самых изобретательных попыток объяснить происхождение римских гаданий. Он полагал, что практика исследования внутренностей жертвы, например, возникла в ходе миграции ариев, поскольку, разбив лагерь в новом регионе, вы должны были поймать и убить несколько голов местного скота, чтобы проверить, достаточно ли они здоровы, чтобы соблазнить вас остаться.⁵⁹⁸ Опять же, изучение полета птиц было вызвано желанием получить информацию о горных перевалах и течении великих рек; и это изучение превратилось в сложное искусство по мере того, как предводитель воинства, прототип

римского авгура, набирался опыта путем постоянного наблюдения с возвышенности.⁵⁹⁹ Такая теория, как эта, могла бы чего-то стоить, если бы основывалась на известных фактах; в таком виде она представляет собой лишь самые гениальные догадки. Этот великий писатель-юрист не знал, как и мы сейчас, что гадание с помощью обоих этих методов встречается по всему миру и не может быть объяснено какими-либо предполагаемыми потребностями мигрирующих арийцев.

Каково бы ни было происхождение различных форм гадания, цель практики в древней Италии и Греции не вызывает сомнений - узнать, благоприятствует ли Сила, с которой вы хотите быть в правильных отношениях, определенным действиям человека или готова ли она помочь в устранении определенных форм человеческих страданий. Согласно нашему определению, это было частью религии, независимо от того, принадлежала ли она изначально магии или нет. Это было практическое выражение того сомнения или беспокойства, к которому, как я полагаю, римляне приложили слово *religio*. В сельскохозяйственный период оно должно было быть особенно полезным и даже неизбежным,⁶⁰⁰ потому что земледelec всегда нуждается в знаниях о лучших временах и сезонах для своих работ, а его жизнь вне дома дает ему постоянную возможность наблюдать за природными явлениями, *диосемией*, знамениями с небес, а также за высказываниями и движениями птиц и других животных. Интересно отметить, что последние часто могут оказать реальную помощь в предсказании погоды, которая так важна для фермера. Когда я пишу это в декабрьский день, то вспоминаю, что за последнюю неделю я сам успешно предсказал наступление холодов после того, как наблюдал большой прилет зимних дроздов с севера. На самом деле это направление предсказаний не является ни столь неадекватным, ни столь абсурдным, как большинство других. Возможно, фон Йеринг окажется прав в своем представлении о том, что по крайней мере некоторые формы гадания берут свое начало в практических нуждах и в умении нецивилизованного человека различать знаки погоды - умении, которое, как следует помнить, намного превосходит умение современного цивилизованного жителя дома. Но с ростом города-государства и привычек жизни в городе эти ранние инстинкты и методы земледельца превратились в систему религиозной практики, приспособленную к условиям гражданского и политического существования; таким образом, они постепенно утратили свое первоначальное значение и ту реальную ценность, которой они когда-либо обладали. Я уже отмечал, что римские праздники и ритуалы древнейшего календаря постепенно утратили связь с сельскохозяйственной жизнью, в которой они по большей части и зародились:⁶⁰¹ так было и с гаданием, которое в руках государственных властей превратилось в свод правил для выяснения благоволения богов и получения их санкции на деятельность общины, не имевший никакой научной основы, никакого отношения к истине и фактам. Из всех методов установления правильных отношений с Властью этот был наименее ценным и, более того, наиболее вредным; со временем он стал препятствовать эффективности и свободе действий, тратил драгоценное время и часто служил средством продвижения частных целей в ущерб общественным интересам.

Прежде чем я перейду к рассмотрению развития высоко формализованной системы публичных гаданий, позвольте мне сделать несколько замечаний о тех формах этой практики, которые не были санкционированы государством. То, что они существовали на протяжении всей римской истории, не вызывает сомнений, как и то, что они существовали в Греции, среди евреев и в других странах Востока, наряду с продвинутыми и организованными методами официальных и уполномоченных экспертов.

Наши сведения о частных гаданиях разбросаны по римской литературе, и даже если их собрать воедино, то они не слишком обширны. Как в римской литературе, так и в римской истории выделяется гадание, санкционированное государством и систематизированное его властями; даже в трактате Цицерона "*О гадании*" (Cicero's treatise *de Divinatione*), хотя тема общая, взятая из Греции и Рима, она, я думаю, помимо философских вопросов, в основном касается искусства авгуров и гаруспиков, которое интересует писателя, который сам был авгуром, когда писал этот труд. В греческой литературе все обстоит с точностью до наоборот; там мы мало слышим о гаданиях, санкционированных государством, и много о странствующих прорицателях, семьях прорицателей и оракулах, которые (за исключением Дельфы) не находились под прямым контролем города-государства.⁶⁰² Методы гадания во многом одинаковы на обоих полуостровах, да и во всем мире они мало чем отличаются; разница лишь в том, что в Риме принятие и систематизация государством некоторых методов, особенно тех, которые касались птиц и молний, привели к дискредитации, если не к исключению, огромного количества частной практики такого рода. Я имею в виду, что если государство решительно санкционирует некоторые формы гадания, применяя их своими чиновниками, то это бросает тень дискредитации на остальные. Как *ius divinum* исключал магию и варварство в ритуале, так и *ius augurale*, который был его частью, исключал шарлатанов в гадании. И в этом конкретном отделе человеческих заблуждений результат, можно сказать, был счастливым; ведь хотя гадание и принадлежит к религии, как сохранившееся от более ранней стадии к религиозной, оно все же является наименее ценной, наименее плодотворной ее частью.⁶⁰³ Правда, систематизация авгуров, как мы увидим, оказала зловещее влияние на политический прогресс; но даже там сама пустота и нелепость всего этого дела способствовала презрению к нему, и, как рассказывает Цицерон в известном отрывке, даже старый Катон заявил, что не может понять, почему *гаруспик* не смеется, когда встречает брата по ремеслу.⁶⁰⁴ В Греции, напротив, можно было бы, как мне кажется, доказать, что отсутствие систематизации со стороны государства лишь способствовало росту авторитета и влияния профессиональных шарлатанов.

Греция во все времена была полна этих шарлатанов; существовал ли мнимый пророк в Риме в тот период, который мы сейчас рассматриваем? Позже восточный прорицатель нашел свой путь туда; об этих *халдеях* и *математиках* я скажу пару слов в другой лекции, и мы увидим, как государственные власти время от времени предпринимали попытки исключить их. О *неистовом* типе прорицателей, ἑνθεός, столь распространенном в Греции, мы ничего не слышим в трезвых римских анналах; идея человека, "одержимого духом прорицания", кажется чуждой римскому характеру.⁶⁰⁵ Единственный прорицатель, который, насколько мне известно, фигурирует в римской легенде в частном качестве, - это Аттус Навий, который дал Тарквинию Приску воспользоваться своими знаниями; он представлен как уважаемый сабинянин, а его искусство - как авгурское, усвоенное от этрусков.⁶⁰⁶ Действительно, в Риме есть древние следы пророческого искусства, но, как хорошо заметил историк гадания, все они связаны не с людьми, а с божествами, что объясняет латинское слово *divinatio*.⁶⁰⁷ В качестве лучшего примера можно привести древнее божество Кармента, которое имело пламя и двойной праздник в январе месяце, которое, возможно, представляет собой некую смутную традицию *нумена*, в святилище которого женщины могли получить некоторые знания о своей судьбе в родах, так же как за пределами Рима, в Праенесте и Антиуме, Фортуна, кажется, обладала этим даром в исторические времена.⁶⁰⁸ Так святой Августин толковал Карменту,⁶⁰⁹ вероятно, следуя Варро; а для Вергилия она была "*vates fatidica, cecinit quae prima futuros Aeneadas magnos et nobile Pallanteum*".

Но Кармента, Пикус, Фавн - это тусклые мифические фигуры, которые для нас не могут иметь никакого отношения к римскому религиозному опыту; гораздо важнее было бы спросить,

каково было первоначальное значение и история слова *vates*, если бы на этот вопрос можно было ответить в отсутствие ранней римской литературы. Все, что мы можем сказать по этому поводу, это то, что это слово, как правило, имело определенное достоинство, которое позволило ему в конечном итоге обозначать поэта, и что оно редко имеет зловещный смысл, если только не сопровождается каким-то прилагательным, специально используемым для придания этого смысла.⁶¹⁰ Настоящее слово, обозначающее шарлатана, - *hariolus*, и тот факт, что оно встречается сравнительно редко, говорит о том, что выражаемый им характер не был распространенным. Оно встречается то тут, то там во фрагментах старых пьес, где, к сожалению, мы не можем быть уверены, представляет ли оно греческую или латинскую идею. Следующие строки из "Теламо" Энния демонстрируют нам *hariolus*, а также слово *vates* с прилагательным *discredibile*:

sed superstitiosi vates impudentesque harioli aut inertes, aut insani, aut quibus egestas imperat, qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam, quibu' divitias pollicentur, ab iis drachmam ipsi petunt.⁶¹¹

Более удовлетворительным доказательством существования шарлатана во II веке до н. э., когда Греция и Восток начали наводнять Италию своими несанкционированными религиозными деятелями, является интересный отрывок из книги старого Катона о сельском хозяйстве, в котором он настаивает на том, что судебному приставу поместья не следует разрешать обращаться к *харуспексу*, *авгуру*, *хариолусу* или *халдею*.⁶¹² Но в целом те скудные свидетельства, которыми мы располагаем, похоже, подтверждают только что высказанную мной точку зрения, согласно которой непреодолимый престиж государственной власти в Риме препятствовал и дискредитировал прорицателей-шарлатанов как в общественной, так и в частной жизни. В частной жизни он занимался в основном гаданием, предсказанием будущего в том или ином смысле; а это было именно то, чем государственные власти никогда не занимались и не одобряли, во всяком случае, до стресса Ганнибаловой войны, да и то лишь в очень ограниченном смысле. Их цель была сугубо религиозной - получить санкцию божественных членов общины на человеческие начинания. Даже так называемые сивиллины оракулы, как мы видели, не были пророчествами; а авгурское искусство никогда не давало ответа на вопрос "Что произойдет?", а только на гораздо более религиозный: "Хотят ли божества, чтобы мы сделали то или это?".⁶¹³

Но прежде чем оставить тему частных гаданий, я должен отметить, что существовал отдел, который можно назвать законным, в отличие от шарлатанского. Я имею в виду *ауспиции* семейной религии, а также сравнительно безобидный фольклор о предзнаменованиях всех видов и типов.

Естественно, у нас мало информации о законной *ауспиции* в жизни семьи; но мы видели, что религиозный инстинкт римлянина запрещал ему сталкиваться с любым важным начинанием или кризисом, не заручившись санкцией соответствующей *нумины*, и среди методов страхования (если можно использовать удобное слово) *ауспиция* должна была занимать место с древнейших времен. Ни одно важное дело не совершалось, говорит Цицерон в *de Divinatione*, "nisi auspicato, ne privatim quidem".⁶¹⁴ Валерий Максим говорит о том же в стольких же словах, а некоторые другие свидетельства собрал де Марчи в своей работе о частной религии римлян.⁶¹⁵ Но только в случае брака мы слышим об *ауспициях* в исторические времена, и даже там они, кажется, выродились в простую форму. "Auspices nuptiarum, re omitta, nomen tantum tenent" - так писал Цицерон о своем времени;⁶¹⁶ он, кажется, думает о предсказаниях с помощью птиц, поскольку добавляет: "nam ut nunc extis sic tunc avibus magnae res impetrari solebant." Как мы уже видели, целью осмотра

внутренностей жертвы было просто определить ее пригодность для жертвоприношения; но ко времени Цицерона этрусское искусство гадания с помощью этого метода, должно быть, проникло в частную жизнь. Думаю, можно предположить, что в жизни семьи на земле *ауспиции*, как следует из самого слова, осуществлялись главным образом путем наблюдения за птицами. Нигидий Фигул, ученый мистик времен Цицерона, написал книгу *de Augurio Privato*, от которой сохранился один фрагмент, связанный с этим видом гадания и с различием между предзнаменованиями от птиц, которые видели справа или слева, а также от высоко- или низколетающих.⁶¹⁷ В знакомой оде Горация, начинающейся словами "*Impios parvae recinentis omen*",⁶¹⁸ кроме *парра* упоминаются *корвус* и *корникс*, и в той старой доброй жизни на природе, как я уже говорил, в наблюдении за такими предзнаменованиями была определенная основа правды и фактов. Но Гораций упоминает и других животных, волка, лисицу и змею, и некоторые из фольклора о предзнаменованиях, которые можно найти в описаниях животных у Плиния, могут помочь нам оценить природу древнеримских представлений на этот счет. Землепашец и пастух на возвышенностях использовали свои глаза и уши не без пользы для себя; но в городской жизни такие наблюдения постепенно становились формальными и бессмысленными и вырождались в суеверие, отраженное в оде Горация. В скобках я должен признаться в личном чувстве сожаления, что этот народ, который в ранние годы имел хорошие возможности, не внес практически никакого вклада в изучение животных и их повадок.⁶¹⁹ Но я должен перейти к более важной теме - гаданиям, развитым и формализованным государственными властями.

Объясняя ритуал *ius divinum*, я подчеркивал, что его главная цель - поддержание *пакс деорум*, правильных отношений между божественными и человеческими гражданами.⁶²⁰ Чтобы этот *пакс* был надежным, необходимо, чтобы в каждом общественном действии была заложена добрая воля богов - оно должно совершаться под благосклонным покровительством (*auspicato*). В качестве первой иллюстрации Ливий описывает диктатора, собирающегося на битву, как покидающего свой лагерь *auspicato*, после жертвоприношения, чтобы *получить пакс деорум*.⁶²¹ Именно по этой причине *ауспиции* занимают ведущее место в легендах об основании города. Мы все знакомы с историей *ауспиций* Ромула и Рема, которая восходит, по крайней мере, к Эннию;⁶²² , и мы также находим их при основании *колоний* в исторические времена.⁶²³ Не знаю, можно ли лучше выразить то место, которое занимала *ауспиция* в сознании римлянина, чем процитировать слова, которые Ливий вкладывает в уста Аппия Клавдия в 367 году до н. э., когда тот якобы высказывался против открытия консульства для плебеев: "*Auspiciis hanc urbem conditam esse, auspiciis bello ac pace, domi militiaeque, omnia geri, quis est qui ignoret?*". Далее он утверждает, что эти *auspicia* принадлежат только патрициям, что ни один плебейский магистрат не создается *auspicato*, что тот, кто хочет позволить плебеям стать курульными магистратами, *tollit ex civitate auspicia*. "*Nunc nos, tanquam iam nihil pace deorum opus sit, omnes caerimonias polluimus*".⁶²⁴ Конечно, это всего лишь риторика Ливия, но она отражает основополагающую римскую идею общественной *ауспиции*.

Этот отрывок также полезен тем, что в нем содержится намек на тот факт, что право принимать *ауспиции* в конечном итоге принадлежало всему патрицианскому корпусу, состоящему из полноправных граждан.⁶²⁵ Но насколько мы можем судить в тусклом свете раннего периода, этот орган вверял это право и обязанность своему главному магистрату, рексу, точно так же, как он вверял ему *imperium*, верховную власть в гражданских делах. Таким образом, *auspicia* и *imperium* были неразрывно связаны; как говорит доктор Гринидж,⁶²⁶ , "они являются божественной и человеческой сторонами одной и той же власти", и могут быть найдены вместе в тысяче отрывков в римской литературе и надписях. Но на стороне рекса мы находим, согласно традиции, двух помощников или советников,

называемых *авгурами*, а все трое вместе, возможно, образуют *коллегию*.⁶²⁷ Между рексом и авгурами, безусловно, существовало важное различие; последние были помощниками и толкователями, но о рексе говорили только *habere auspicia*, как и обо всем патрицианском теле, хотя они делегировали это право рексу при его жизни, а после его смерти получали его снова. Человек, который "*habet auspicia*", имеет право *spectio, то есть* принятия эгиды в конкретном случае,⁶²⁸ наблюдать за небом или поведением священных птиц во время еды; этого права авгуры никогда не имели. Их власть ограничивалась указаниями и толкованием. Это неизбежно следует из фундаментального принципа, согласно которому *auspicia* и *imperium* были неразрывно связаны; ведь авгур, разумеется, никогда не обладал *imperium* в силу своей должности. Правда, об авгуре в царский период мы почти ничего не знаем; его искусство, как мы увидим далее, держалось в строжайшем секрете, и он был связан клятвой не разглашать его.⁶²⁹ Но мы можем смело отталкиваться в общих чертах от отношений магистрата и авгура во времена поздней Республики к отношениям авгура и рекса, от которого происходил магистратский *imperium*. Необходимо помнить, что *во все периоды именно магистрат* с санкции и по совету своих помощников - понтификов и авгуров - отвечал за поддержание *rex deorum*. Светский элемент в реальном действии конституции никогда не терял этой прерогативы. Рим никогда не был иерархически управляемым.

Я бы вышел за рамки этих лекций, если бы сейчас погрузился в сложный вопрос о точном соотношении магистрата и авгура в деталях. Я также не собираюсь углубляться в тонкости аугуральных преданий, которые, как и жертвоприношения, не являются поучительными для нашего исследования римского религиозного опыта. Достаточно вкратце изложить то, что я считаю необходимым для нашей цели.⁶³⁰ Человек, обладавший *auspicia, то есть* первоначально рекс, как и более поздний магистрат, должен был следить за знамениями с неба; для этого он выделял *templum*, прямоугольное пространство, отмечая определенные объекты, деревья или что-либо еще, за пределами которого, смотрел ли он на землю или небо, ему не нужно было обращать внимания на то, что он видел. Место, где он занимал позицию для этой цели, само по себе было прямоугольным пространством,⁶³¹ размеченным по аналогичному принципу; в каждом случае пространство было *liberatus effatus, то есть* освобождено от прежних ассоциаций формой слов и готово, если нужно (как в случае *loca sacra*), быть в дальнейшем переданным божествам как их собственность; это освящение, однако, не следовало, конечно, в обычной процедуре *ауспиции*. В *городской ауспиции* все *loca effata* должны были находиться в пределах священной границы *помория*. В пределах этой границы магистрат в тишине и безмолвии наблюдал за знаками, о которых он особенно просил (*auspicia impetrativa*); те же, которые предлагались без такого уточнения (*oblative*), он не обязан был принимать к сведению, если только кто-нибудь не требовал его внимания к ним. Первоначально, в царский период, если судить по слову *auspicium*, знаками были только те, которые приносили птицы, и пространство, в котором за ними следили, не было осложнено делениями более позднего авгурского искусства.⁶³² Дело авгура, как мы можем предположить, состояло в том, чтобы следить за правильным исполнением деталей и толковать знаки; но эти знаки не посылались ему, поскольку он не был фактическим представителем государства в этом ритуале.

Если конституционное положение и обязанности авгуров теперь достаточно ясны, я могу, как и в случае с понтификами, кратко объяснить, как должность постепенно секуляризовалась, а обязанности формализовались, так что если в этом искусстве и было что-то по-настоящему религиозное, какая-либо искренняя вера в проявление Властью своей воли в вопросах государственной жизни, то ко II веку до н. э. она была полностью парализована и уничтожена. Но историю авгуров проследить гораздо сложнее, чем историю понтификата. Работа понтификов затрагивала жизнь каждого дня, общественную и частную,

во многих моментах, в результате чего их секреты перестали быть секретами к концу IV века до н. э. Работа авгуров была эпизодической и более технической, чем работа других коллегий; вряд ли можно сказать, что она затрагивала религию семейной жизни, и она не оказывала постоянного влияния на общественную жизнь, как это делали понтифики в отношении *ius divinum* и календаря. Поэтому под давлением общественного мнения аугуральные предания так и не были опубликованы, и ни древним, ни современным ученым не пришлось тратить время на их изучение. В более поздние времена о нем действительно писали книги один или два любопытных студента, но во времена Цицерона, который сам был авгуром, пренебрежение к нему было всеобщим, даже среди членов коллегии.⁶³³

Этот таинственный авгур сохранился в книгах, как и книги понтификов; по всей вероятности, эти книги были собраны в тот же период, что и последние, то есть в течение двух веков, непосредственно следующих за отменой царской власти.⁶³⁴ Я думаю, есть большая вероятность того, что авгуры вышли из эпохи этрусского правления, которая знаменует собой последнюю часть царского периода, с возросшей важностью и свежей активностью, что стало результатом непосредственного контакта с этрускими методами гадания.⁶³⁵ Вполне вероятно, что таким образом они начали культивировать искусство гадания по молнии, которое было специфически этруским, и делить свой *темплум* на *регионы*, которые, как я уже говорил, не были, очевидно, необходимы для наблюдения за предзнаменованиями от птиц. Насколько далеко они продвинулись в этом искусстве, мы не можем сказать из-за утраты их книг и комментариев к ним; но об этрусской дисциплине мы кое-что знаем. Те, кто хочет получить представление о ней, могут обратиться к первой главе четвертого тома "*Истории гадания*" Буше-Леклерка, как к более толковому изложению, чем все известные мне.⁶³⁶ Но все, на чем мне нужно сейчас настаивать, это на вероятности того, что авгуры начали республиканский период, обладая способностью к толкованию, которая была тем важнее, что искусство изменилось; теперь оно стало хранилищем не только старых преданий о птицах, но и новых преданий о молниях. И поскольку последнее стало характерной особенностью искусства публичного гадания, а авгуры, как и понтифики, до 104 года до н. э. были тесной самоизбираемой корпорацией, а до 300 года до н. э. - тесным самоизбираемым *патрицианским* органом, ежемесячно проводившим тайные собрания на *арксе*,⁶³⁷ и записывавшим свои предсказания в книги, которые никогда не обнародовались, они вполне могли бы превратиться во влиятельную иерархию, *если бы только обладали правом spectio*. От этой участи Рим спасло то, что коллегия была только органом толкователей, или, другими словами, принцип, согласно которому *ауспиции* принадлежали исключительно магистрату. На самом деле *ауспиции* были вопросом публичного права, а не религии; идея, на которой они были основаны, что санкция божеств необходима для каждого государственного действия, очень рано потеряла свое истинное значение, и процесс их принятия превратился в простую форму, религиозный характер которой был почти полностью забыт. Они перестали быть предметом религии так же, как амулет или любая другая форма превентивной магии перестала рассматриваться как относящаяся к сфере религии; чувство, что их необходимо соблюдать, было (хотя даже это чувство со временем утратило свою силу), но только как вопрос обычая, а не потому, что считалось, что Сила действительно санкционирует действия таким образом.

Таким образом, кажется, что значение авгуров относится к римскому публичному праву, а не к истории римского религиозного опыта. В этой связи можно найти полное объяснение в книге Моммзена "*Государственное право*" или в томе д-ра Гриниджа "*Римская общественная жизнь*".⁶³⁸ Все, что мы должны отметить здесь, это полную секуляризацию того, что когда-то было действительно частью римской религии; авгуры сами были публичными людьми и могли занимать магистратуры, а их искусство толкования стало

использоваться только в светских и политических целях. Они могли объявить магистрата *vitio creatus*, независимо от того, присутствовали ли они при принятии эгиды или нет; они также могли по апелляции остановить процесс в общественном собрании, будь то выборы или законодательство; можно сказать, что так или иначе они имели право вето на каждую государственную сделку.⁶³⁹ Как выражается Цицерон в своем "*ius divinum*", во второй книге своего труда о конституции: "Quae augur iniusta nefasta vitiosa dira defixerit inrita infectaque sunt, quique non paruerit, capital esto".⁶⁴⁰ Но, несмотря на изящные слова *iniusta nefasta vitiosa*, в этом торжественном предписании не было никакого религиозного принципа. Когда Бибул в 59 году до н. э., будучи консулом, пытался остановить процесс Цезаря, воспользовавшись своим правом *spectio*, ему достаточно было объявить, что он собирается искать молнию (*obnuntiare*); и если бы в римском сознании остался хоть малейший остаток религиозной веры в подобные сделки, оно спокойно согласилось бы, будучи уверенным, что Юпитер пошлет молнию римскому магистрату, который ее попросит; как это было, Цезарь ничего не заметил, а римский народ только посмеялся. Цезарь в то время, заметим, был главой римской религии, *pontifex maximus*. Так же и с авгурами - толкователями магических *зрелищ*; как ни гордился Цицерон тем, что стал авгуром, со всеми старыми сохранившимися ритуалами,⁶⁴¹ он никогда, мы можем быть уверены, ни на минуту не верил, что обладает способностью толковать волю богов. За столетие до его августва весь бизнес публичных гаданий, как и любое другое светское дело, был регламентирован законом; а в его собственные дни для образованных людей оставался открытым вопрос, существует ли вообще такая вещь, как гадание.⁶⁴² Правда, как мы увидим, *незаконные* формы гадания в это самое время набирали силу, по мере того как усиливалось течение суеверия, которым отмечен этот последний период республики; но искусство авгура и *зрелище* магистрата все еще оставались лишь конституционными окаменелостями, и им не суждено было в значительной степени разделить героическую попытку Августа вдохнуть новую жизнь в *ius divinum*. *Vile damnum*, как сказал Тацит об иностранных шарлатанах, изгнанных Тиберием на Сардинию; ведь ни в сфере религии, ни позже в сфере политики нельзя сказать, что искусство гадания имело какую-то долговременную ценность.

Я не стал подробно рассматривать авгуров и государственную систему гадания, но надеюсь, что сказал достаточно, чтобы показать, что, как я уже намекал в начале лекции, она служит прекрасной иллюстрацией того, как религиозный инстинкт, желание быть в правильных отношениях с силой, проявляющейся во вселенной, сначала успокаивался и удовлетворялся, а затем гипнотизировался и парализовался формализацией и постепенной секуляризацией религиозных процессов. Желание получить санкцию Силы путем поиска благоприятных знаков или предзнаменований, похоже, является универсальным инстинктом человеческой природы, хотя и извращенным; если оставить его самому себе, он, очевидно, перейдет в область безобидного фольклора, где он не будет серьезно мешать человеческому прогрессу, ни светскому, ни религиозному; Но там, где, как в Риме, его возводят в ранг ритуала религиозной системы и далее позволяют механически выражать себя в области публичного права, он быстро исчерпывает себя, теряет все свое первоначальное значение и становится препятствием на пути человеческого прогресса.

В древней Италии этот инстинкт гадания нигде не был так сильно и так извращенно развит в механическую систему, как в Этрурии, и весьма вероятно, что это развитие в значительной степени способствовало быстрому политическому и моральному упадку этрусского народа. Узкая аристократическая структура этрусских городов, в которых работала своего рода жреческая аристократия, похоже, предоставляла большие возможности для культивирования извращенного искусства, которое (как мы теперь начинаем понимать) этот народ принес с собой с Востока.⁶⁴³ Я уже предположил, что этруское владычество в Риме,

вероятно, имело печальные результаты в развитии и формализации искусства авгуров. Но эпоха Тарквиниев была не единственной, когда зловещее влияние этого странного народа сказывалось на римских религиозных институтах; и прежде чем завершить лекцию, я должен сказать несколько слов о втором нашествии этрусских извращений, которое началось примерно два с половиной века спустя. Это был результат того возрожденного *religio*, того чувства тревоги, а иногда и отчаяния, характерного для последней половины III века до н. э., опасной эпохи Пунических войн, о которых я расскажу подробнее в следующей лекции. Государственная религия не могла успокоить его; ни понтифики, ни авгуры не имели достаточного местного лекарства от него, и как ритуал поклонения был усилен из Греции и Востока, так и ритуал гадания был усилен из Этрурии.

Этруски, по-видимому, тщательно и систематически обучали своих прорицателей. Мы не знаем подробностей такого обучения, но кажется вероятным, что существовали школы этих прорицателей, через которые передавалось и развивалось это искусство.⁶⁴⁴ Слово, обозначающее человека, прошедшего такое обучение, было *haruspex* в его итальянской форме, известной нам, хотя оно имело этрусский оригинал.⁶⁴⁵ Приобретенное искусство было трех видов: толкование молний; объяснение и толкование внутренностей жертв, и особенно печени; и, в-третьих, объяснение и изгнание предзнаменований и пророчеств.⁶⁴⁶ Все три отдела, похоже, были доведены до крайней степени извращенного развития. Чтобы дать представление об этом, мне достаточно сослаться на недавние обсуждения связи между делениями, отмеченными на бронзовой модели печени жертвы (найденной в 1877 году в Пьяченце), на которой написаны этрусские имена большого количества божеств, и несколько похожими делениями небесного храма, приведенными Марцианом Капеллой в объяснении небесных обиталищ итальянских божеств. Исследование этой неприбыльной темы, единственный интерес которой заключается в иллюстрации проституции человеческой изобретательности, можно найти в небольшой работе Карла Тулина, опубликованной в серии под названием *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*.⁶⁴⁷

Как римские власти время от времени прибегали к сивиллиным книгам, так и они иногда, хотя и не до пунических войн, обращались за помощью к обученным этрусским прорицателям. Мы столкнемся с такими случаями в следующих двух лекциях, и сейчас мне нет необходимости указывать их. Похоже, что они использовали свое искусство во всех его отделах; а в самом унижительном из них, осмотре внутренностей, было так удобно пользоваться их услугами во время кампании, что со временем, по крайней мере, один из них, кажется, сопровождал каждую римскую армию.⁶⁴⁸ Сложное искусство предсказаний фактически можно было обойти стороной, если у вас был *харуспекс*, готовый и желающий в любой момент дать вам хороший отчет о состоянии печени жертвы. Чтобы не сокращать число экспертов, сенат, вероятно, во II веке до н. э., постановил отбирать и обучать десять мальчиков из знатных семей в каждом этруском городе. Это была последняя услуга, которую выродившийся этрусский народ оказал своим завоевателям, и более унижительной услуги невозможно себе представить. Этих иноземных прорицателей никогда не принимали в коллегию;⁶⁴⁹ они скорее играли роль домашнего капеллана, которого держат, чтобы произносить молитву перед едой. На мгновение они привлекают наше внимание в связи с преследованием Цицерона его политическими врагами и *освящением* после его изгнания места, где находился его дом на Палатинском холме.⁶⁵⁰ На мгновение мы снова встречаемся с ними в правление Клавдия, который интересовался этрусками и написал о них работу, а однажды поднял в сенате вопрос о возрождении гаруспиков и их искусства - по крайней мере, той его части, которая может показаться достойной сохранения - "ne

vetustissima Italiae disciplina per desidium exolesceret".⁶⁵¹ И, как ни странно, хотя на самом деле ни одна часть этой древней итальянской дисциплины не стоила того, чтобы ее сохранять, она дожила во внешнем виде до четвертого века империи.⁶⁵² В кодексе христианского императора Феодосия мы с удивлением читаем, что если в императорский дворец или другие общественные здания ударит молния, то, согласно древнему обычаю, следует обратиться к гарусникам, чтобы узнать, что означает это предзнаменование.⁶⁵³ Через тринадцать лет после смерти Феодосия, в 408 году, этрусские эксперты предложили свои услуги Помпеяну, префекту Рима, чтобы спасти город от готов. Помпеян поддался искушению, но посоветовался с Иннокентием, епископом Рима, который "не счел нужным противопоставлять свое мнение желаниям народа в такой кризисной ситуации, но постановил, что магические обряды должны быть совершены тайно". Что последовало за этим, точно неизвестно. "Христианский историк говорит, что обряды были проведены, но безрезультатно; язычник Зосима утверждает, что помощь тосканцев была отвергнута".⁶⁵⁴ Так погибли тщетные усилия самой непродуктивной из всех итальянских рас.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ XIII

⁵⁹⁴ Stanley's *Jewish Church* (ed. 1906), vol. i. p. 398 foll.

⁵⁹⁵ *Hist. de divination dans l'antiquité*, vol. i. p. 7 foll.; гадание - "созерцательное", магия - "активное". Но этот ученый автор не занимался гаданиями, кроме тех, что существовали в Греции и Италии; и с учетом наших современных обширных знаний это различие не является поучительным.

⁵⁹⁶ См. статью Тайлора в последнем издании *Британской энциклопедии* и его "*Лекции Гиффорда*", т. ii. гл. iv.; Haddon, *Magic and Fetishism*, p. 40. Буше-Леклерк (Bouché-Leclercq, *Hist. de divination dans l'antiquité*, vol. i. p. 7) отличает гадание от магии; но его знания по этому вопросу ограничиваются цивилизованными расами.

⁵⁹⁷ Г-н Маретт, кажется, сомневается в этом: см. его "*Порог религии*", стр. 42 и 83. В последнем отрывке он говорит, что это может рассматриваться или не рассматриваться как ветвь магии, и может быть "первоначально связано с каким-то тусклым видом теоретизирования о причинах, теория порождает практику, а не практика - теорию". Я сомневаюсь, что, когда факты будут полностью собраны, они приведут именно к такому выводу.

⁵⁹⁸ *Эволюция арийцев*, перевод Друкера, стр. 369.

⁵⁹⁹ *Ib.* pp. 364, 374.

⁶⁰⁰ Любопытным гаданием, сохранившимся с аграрного периода, которое перешло к государству, но не было привязано ко дню в календаре, является *augurium canarium*. Приносили в жертву рыжих щенков, чтобы выяснить вероятность хорошего созревания кукурузы (Festus, p. 285, цит. по Ateius Capito). См. *R.F.* p. 90 и приведенные там ссылки; также Cic. *de Legibus*, ii. 20; Fest. 379; и Wissowa в Pauly-Wissowa, p. 2328.

⁶⁰¹ См. выше, с. 102.

⁶⁰² См. рассказ д-ра Джевонса в Gardner and Jevons, *Manual of Greek Antiquities*, ch. vii.

603 Буше-Леклерк во введении к своему первому тому (стр. 3) выражает другое мнение. Он считает, что польза, приносимая гаданием в жизни, была самой ценной частью религии. С этим я полностью не согласен.

604 Cic. *de Divinatione*, ii. 51.

605 См. Bouché-Leclercq, iv. 119 foll. В недавно опубликованном эссе "*De antiquorum daemonismo*" Дж. Тамбурнино (Гиссен, 1909) единственным подлинным римским свидетельством обладания является "*Minucius Felix, Octavius*", гл. 27, *m. e.* оно относится к концу II в. н. э. В так называемых итальянских оракулах нет никаких сомнений: например, жребий в Праенесте был уложен мальчиком (Cic. *de Div.* ii. 86).

606 Livy i. 36; Cic. *de Div.* i. 17. Это Дион. Hal. iii. 70, который говорит, что его искусство было этрусским.

607 Bouché-Leclercq, iv. 120.

608 О Карменте см. *R.F.* 167 и 291 и далее. О Фортуне см. *ib.* 223 и далее; *ср.* 170 foll.

609 Aug. *de Civ. Dei*, iv. 11; он использует множественное число *Carmentes*; см. *R.F.*, как указано выше. Вергилий, *Aen.* viii. 336.

610 Как "*superstitiosi vates*" в цитируемом ниже отрывке Энния. В своем воображаемом *ius divinum* Цицерон использует это слово для обозначения "фатидиков", санкционированных государством (*de Legg.* ii. 20). Возможно, он имеет в виду гаруспиков.

611 Ribbeck, *Fragm. tragicorum Romanorum*, p. 55. О хариолусе вне драматургов - Cic. *de Nat. Deor.* i. 20. 55, где он сочетается с *haruspices*, *augures*, *vates* и *coniectores* (толкователями снов). *Ad Att.* viii. 11. 3.

612 Cato, *R.R.* ch. 54; *ср.* Columella, i. 8 и xi. 1.

613 См. P. Regell, *De augurum publicorum libris*, p. 6 "*Omnia illa auguria quae futurarum rerum aliquid predicunt ... augurum publicorum disciplinae abroganda sunt: aut privati sunt augurii, aut Tuscorum disciplinae.*" *Ср.* Cic. *de Har. Resp.* 9. 18.

614 Cic. *de Div.* i. 16. 28; Val. Max. ii. 1. 1.

615 *La Religione nella vita domestica*, i. 153 foll.; 232 foll.

616 Cic. *de Div.* i. 16, 28.

617 Этот фрагмент сохранился в Gellius vii. 6. 10. Нигидий может быть ответственен за многие из предзнаменований Плиния. Regell, *op. cit.* p. 8.

618 Hor. *Odes*, iii. 27. 1 и далее.

619 Точно такое же несчастье произошло в средние века. Монахи имели богатые возможности для наблюдений, но были заняты другими делами и не оставили после себя никаких трудов по естественной истории.

620 См. выше, с. 169 и далее.

621 Livy vi. 12.

622 См. фрагмент "*Анналов*" Энния в Cic. *de Div.* i. 107.

623 Wissowa, R.K. p. 450; *Lex coloniae Genetivae*, 66 и 67.

624 Livy vi. 41.

625 См. хороший рассказ в *Dict. of Antiquities*, vol. i. 252 и 255; и Виссова в Pauly-Wissowa, s.v. "auspicia".

626 *Roman Public Life*, p. 162.

627 Wissowa, R.K. 451, прим. 2; Marq. 241.

628 Mommsen, *Staatsrecht*, i. 86.

629 Wissowa, R.K. 451, прим. 7; Plut. *Quaest. Rom.* 99; Плиний, *Ep.* 4. 8. Плутарх спрашивает, почему авгур никогда не может быть лишен своей должности, и отвечает, что тайна его искусства делает это невозможным. Ср. Paulus, 16.

630 Последнее авторитетное изложение ауспиций находится в Pauly-Wissowa, s.v., где можно найти необходимую литературу и материал для изучения чрезвычайно сложного предмета.

631 Техническим термином было *templum minus*, в отличие от *templum maius*, то есть пространства, в котором он должен был искать знаки. См. Bouché-Leclercq, iv. 197; Fest. 157. Обычным местом был *арх*, где находился *auguraculum*, на котором магистрат, принимающий эгиду, "ставил свою палатку" (*tabernaculum*), глядя на восток, а север был его левой или счастливой стороной. Фон Йеринг, указ. соч. С. 364, изобретательно использует эту процедуру, чтобы поддержать свою теорию о том, что истоки подобных институтов следует искать в периоде миграции.

632 То, что деление храма на *регионы* было необходимо только для *auguria caelestia*, а не для наблюдения за птицами, - это вывод, сделанный Виссовой (R.K. 457, прим. 2) из слов Цицерона (*de Legibus*, ii. 21) в его *ius divinum*: "caelique fulgura regionibus ratis temperanto" (т. е. магистраты).

633 Цицерон прямо говорит, что даже старый Катон жаловался на пренебрежение ауспициями со стороны коллегии: *de Div.* i. 15. 28; выше, в § 25, он говорил то же самое об авгурах своего времени, то есть в том числе и о себе. Нам известно сочинение авгура М. Мессаллы об ауспициях, из которого Геллий, xiii. 15, приводит пространный отрывок (ср. гл. 14). Этот человек был консулом в 53 г. до н. э.; Schanz, *Gesch. der röm. Lit.*, ii. 492. Как раз в это время Аппий Клавдий, предшественник Цицерона на посту наместника Киликии, написал *libri augurales*, на которые Цицерон не раз ссылается в своей переписке с Аппием: *ad Fam.* iii. 9. 3 и 11. 4. Очевидно, что к старым авгуровским преданиям теперь относятся только как к курьезу, тайна которого больше не должна соблюдаться.

634 П. Регелл, автор "*De augurum publicorum libris*", чей превосходный небольшой труд никогда не был заменен, считает (стр. 19), что *либры* были результатом пренебрежения искусством, то есть необходимостью изложить его в письменном виде, потому что иначе оно было бы забыто. "Tota eius vita", - говорит он, - "lenta est mors". Ко времени децемвирата предание было полным, но *decreta*, должно быть, постоянно добавлялась (стр. 23). Ядро, возможно, представлено в Цицероне, *de Legibus*, ii. 20. 21, и, возможно, существовало в сатурнианских стихах (Festus, 290). Дополнения в виде декретов или комментариев, вероятно, относятся к четвертому и третьему векам до н. э., как и понтифики. Несомненно, Ганнибалова война повлияла на снижение значимости этих преданий, о чем будет

рассказано в следующей лекции. В целом, мы можем поместить большой период коллегии между децемвиратом и войной с Ганнибалом.

635 Так считает Буше-Леклерк (Bouché-Leclercq, *op. cit.* vol. iv. p. 205 foll.; ср. Wissowa, *R.K.* p. 457. Цицерон называет авгуров "interpretes Iovis Optimi maximi" (*de Legibus*, ii. 20), и здесь он вряд ли мог ошибиться, поскольку сам был авгуром. Поскольку в таком виде великое божество имело этрусское происхождение, я должен предположить, что при этрусской династии коллегия обрела новую почву и новое влияние.

636 Ср. также Müller-Deecke, *Die Etrusker*, ii. 165 foll. Мы знаем об этом в основном от ученого, но малоизвестного писателя Марциана Капеллы (изд. Эйссенхардт), который писал во времена поздней империи.

637 Об этих встречах см. Cic. *de Div.* i. 41. 90; Regell, p. 23. Во времена Цицерона они были устаревшими, но, похоже, еще существовали во времена Сципиона Аэмилиана: Cic. *Lael.* 2. 7.

638 *Staatsrecht*, i. 73 foll.; Greenidge, *Roman Public Life*, p. 172 foll.

639 Лучший отчет о конституционной власти авгуров содержится в Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, s.v. "augur", vol. i. p. 2334 foll.; ср. Wissowa, *R.K.* 457-8.

640 *De Legibus*, ii. 21.

641 Внешняя форма *co-optatio* все еще сохранялась, как и наше "избрание" епископа главой. Цицерон был кооптирован Гортензием после того, как его выдвинули два других авгура. См. его интересный рассказ об этом в "*Бруте*", гл. i. Это выживание может быть воспринято как пролитие света на первоначальную секретность и закрытость *коллегии*.

642 О *leges Aelia et Fufia* см. Greenidge, *op. cit.* p. 173. Стоики последнего столетия до н. э. расходились во мнениях по этому вопросу. См. ниже, p. 399. Во второй книге "*De Divinatione*", следуя академической или агностической школе, он сам опровергает аргументы своего брата Квинта в пользу гадания, приведенные в первой книге.

643 Это мнение Тулина, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza* (Giessen, 1906), p. 7 и далее, и, похоже, в настоящее время оно занимает лидирующие позиции: см. Gruppe, *Die mythologische Literatur aus den Jahren 1898-1905*, p. 336.

644 Müller-Deecke, vol. ii. p. 7 foll.

645 См. примечание Дёке на с. 12 Müller-Deecke, vol. ii. Возможно, он связан с *hariolus*.

646 Wissowa, *R.K.* p. 470, и Müller-Deecke, vol. ii. 165 foll.

647 См. выше, примечание 50.

648 Ссылки на Ливия можно найти в Wissowa, *R.K.* p. 473, прим. 11. Одна из них, на Livy xxvii. 16. 14, стоит процитировать как предположение о том, что *харуспекс* может давать полезные советы, несмотря на свое искусство: "Hostia quoque caesa consulenti (Fabio) deos haruspex, cavendum a fraude hostili et ab insidiis, praedixit."

649 Они не были *sacerdotes publici Romani*, и *коллегия* не упоминается до правления Клавдия: Tac. *Ann.* xi. 15. Правильный термин, по-видимому, был *ordo*, который встречается в надписях Империи: Marq. p. 415.

650 См. орацию *De haruspicum responsis* (особенно 5. 9), подлинность которой сейчас общепризнана. Асконий цитирует ее как принадлежащую Цицерону (ed. Clark, p. 70): так же и Квинтилиан, v. 11. 42.

651 Tac. *Ann.* 11. 15.

652 *Гаруспики*, упоминаемые в надписях (выше, прим. 56), не были подлинными; это были римляне и *экви́ты*. Вероятно, это был лишь один из многочисленных способов найти достоинство или работу для людей хорошего происхождения в Империи.

653 *Cod. Theod.* xvi. 10. 1 (от 321 г. н. э.), цитируется по Wissowa, *R.K.* p. 475, прим. 1. В ix. 16. 3. 5, однако, практика обращения к таким экспертам строго запрещена.

654 Об этом рассказывается в книге профессора Дилла "*Римское общество в последнее столетие Западной империи*", изд. 1, с. 41.

ЛЕКЦИЯ XIV

ГАННИБАЛОВА ВОЙНА

Мы заметили две различные, если не сказать противоположные, тенденции в римском религиозном опыте после исчезновения царской власти. Во-первых, существовала тенденция к принятию новых и более эмоциональных форм поклонения под руководством сивиллиных книг и их хранителей; во-вторых, мы видели, как в руках понтификов и авгуров религиозная практика постепенно становилась настолько формализованной и секуляризованной, что настоящий религиозный инстинкт в ней едва различим, разве что в деградировавшей форме щепетильности в отношении точного исполнения заложенного ритуала. К концу этого периода начала проявляться и третья тенденция, которая в конечном итоге должна была завершить паралич старой религии - тенденция пренебрежения и презрения к старым религиозным формам. Это не должно удивлять нас, если мы будем помнить о двух фактах: (1) что Рим теперь постоянно находится в тесном контакте с Грецией, ее жизнью и мыслями; (2) что в западной цивилизации кажется неизбежным, что жесткая и жесткая система религиозного правления должна в конце концов вызвать восстание в определенных умах. Уже есть несколько признаков того, что к предписаниям *ius divinum* не всегда относятся с уважением.

Еще в 293 году до н. э., во время последней борьбы с самнитами, мы находим следы такого пренебрежения или небрежения. Один из курильщиков (*pullarii*) ложно сообщил консулу Папирию, что священные куры дают добрые предзнаменования при их поедании: это обнаружил молодой племянник Папирия, "*iuvenis ante doctrinam deos spernentem natus*", как называет его Ливий, и донес до ушей консула. Папирий воспринял эту новость так, что римлянин смог совместить практический здравый смысл с формальным уважением, на которое претендует его *ius divinum*; он заявил, что предзнаменование было сообщено ему как хорошее, и поэтому "*populo Romano exercituique egregium auspicium est*". Судья принял благоприятное для него решение, и на этом дело закончилось, если не считать того, что этого судью поставили на передний край битвы, чтобы боги могли сами наказать его, и там он, конечно, умер.⁶⁵⁵ Поколение спустя мы имеем случай гораздо более выраженного презрения в известной истории о П. Клавдии Пульхере и его коллеге Юнии, каждый из которых потерял римский флот, пренебрегая предупреждением *пуллария*: о Клавдии

рассказывают, что он приказал выбросить священных кур в море.⁶⁵⁶ Другая известная история - история Фламиния, консула-демократа, который, как мы узнаем далее, был разбит и убит при Тразимене после того, как покинул Рим, не выполнив ни одной из своих религиозных обязанностей.⁶⁵⁷ Знаменитый Марцелл во время второй Пунической войны, хотя и был, по словам Цицерона, "авгуром Оптимусом", отказался действовать по *предзнаменованию ex asutimibus* - электрическим искрам, увиденным на конце солдатских копий, - и привык ездить в своей литавре с задернутыми шторами, чтобы не видеть дурного предзнаменования.⁶⁵⁸ Разумеется, переход от суеверий к разуму имел свои смешные стороны даже в общественной жизни.

Но не постепенное приближение рационализма является предметом этой лекции. В течение нескольких лет после смерти Фламиния мы не имеем никаких следов этого явления: это было не время для спекуляций, да и опасно. Религиозная история того времени, записанная Ливием, напротив, показывает, что *religio* в старом смысле этого слова снова занимает римский ум - чувство благоговения перед Неизвестным, чувство греха или невыполненных обязанностей, или просто смутное чувство ужаса, заставляющее прибегать к сверхъестественному. Неудивительно: ведь, хотя Италия и подвергалась вторжению на памяти живых людей, в нее не вторгся тот, кто в младенчестве поклялся своему отцу уничтожить врага под корень. Инстинктивно и римляне, и верные итальянцы понимали, что находятся лицом к лицу с борьбой не на жизнь, а на смерть. Нам трудно осознать весь ужас ситуации, какой она должна была быть в те дни медленного сообщения и сомнительных новостей. Заслуга Ливия в том, что он полностью осознал это, и все, кто смотрит на историю как на нечто большее, чем войны и сражения, должны быть вечно благодарны ему за то, что он искал в записях понтификов свидетельства народных эмоций и средств, принятых для их смягчения. Полибию нечего сказать нам об этом, кроме нескольких обобщений, сделанных на основе его собственного опыта столетие спустя.⁶⁵⁹ По всем основным качествам римского историка Ливий гораздо лучше. Я предлагаю под его руководством попытаться получить некоторые сведения о возрожденной *религии* той эпохи и о том, как к ней относились власти.

Именно зимой 218-17 годов, когда Ганнибал зимовал в Северной Италии после победы при Треббии, Ливий впервые ставит перед нами этот вопрос.⁶⁶⁰ Он использует слово, которое я только что привел и которое так часто употребляю: умы людей были в *религии* (*moti in religionem*), и они сообщали о многих *продигиях*, которые были некритично приняты вульгарной публикой. Он начинает с Рима, и здесь стоит отметить, что эти предзнаменования исходят из людных мест рынков, *форума олиториум* и *форума боариум*, расположенных рядом с рекой и набережными. В последнем месте, например, рассказывали, что бык забрался на третий этаж одного из домов, откуда бросился вниз, испугавшись паники жителей - история, которая, кстати, проливает свет на жилище низшего населения в то время.⁶⁶¹ О других чудесах сообщалось из разных частей Италии,⁶⁶² а децемвирам предписывалось обращаться к сивиллиным книгам, за исключением *прокурации* одного чуда, обычного для вулканической страны, - выпадения галечного дождя.⁶⁶³ Это чудо, по устоявшемуся обычаю, имело свою *procuratio: novendiale sacrum*,⁶⁶⁴ - искупление, параллельное тому, которое, согласно религии семьи, следовало за рождением или смертью. Что касается остального, то весь город был подвергнут *lustratio*,⁶⁶⁵ и, по сути, все население было занято этой работой. Был заказан *lectisternium* для *Iuventas*,⁶⁶⁶ божества молодых рекрутов, *supplicatio* для Геркулеса в одном из его храмов, и пять специальных жертв были заказаны для *Гения* - *указания*, которые по-разному интерпретировались. Я склонен считать, что они относятся к способности государства увеличивать мужское население перед лицом военной опасности. То, что власти смотрели в

будущее, ясно из следующего факта: один из преторов должен был дать особую клятву, если государство просуществует десять лет. Эти меры, предписанные книгами, "*magna ex parte levaverant religione animos*". К сожалению, своевольный консул Фламиний испортил все их начинания, умышленно пренебрегая своими религиозными обязанностями на Капитолии, а также на Альбанской горе, где он должен был председательствовать на латинском празднике, и тайно спеша к месту военных действий, чтобы его командованию не помешали аристократы.

Наступила весна, и в преддверии кризиса *религия* разгорелась с новой силой.⁶⁶⁷ Сообщения о чудесах поступали из Сицилии и Сардинии, а также из Италии и Рима. Нам нет нужды беспокоиться о них, разве что отметим, что одно, по крайней мере, было чистой выдумкой; в Фалерии, где был оракул по жребию,⁶⁶⁸ из связки выпала одна табличка с написанными на ней словами: *Mavors telum suum concutit*. Мысленное объяснение всего этого для нас потеряно;⁶⁶⁹ было бы интересно узнать, как на самом деле возникли эти сообщения и были переданы в Рим. В том, что на самом деле имело место широкое распространение *religio*, мы вряд ли можем сомневаться. Для нас более ценны меры, предпринятые для ее смягчения, религиозные предписания. Сенат принял доклады, после чего консул представил вопрос о прокурации. Помимо принятия, несомненно, с санкции понтификов, некоторых обычных мер, сенат передал этот вопрос на рассмотрение децемвиров и сивиллиных книг. Юпитеру был вручен *фульмен* весом в пятьдесят фунтов, а его спутникам в Капитолийском храме - дары из серебра. Далее следуют указания, которые показывают, что о *религии* женщин нужно было заботиться особенно тщательно. Юнона Регина с Авентина должна была получать дань, собираемую матронами, ей и знаменитой Юноне Соспите из Ланувия должны были приноситься особые жертвы; вероятно, что другая Юнона Регина, из Ардеи, была объектом жертвоприношения, которое сами децемвиры совершали на форуме этого города.⁶⁷⁰ Такое внимание к Юноне, как мне кажется, может быть аналогом особого внимания, проявленного к Геркулесу и Гению в предыдущую зиму.⁶⁷¹ Интересно отметить, что либертинам было поручено собирать деньги для своей собственной богини Феронии.⁶⁷²

Очевидно, что Ливий, подробно излагая эти указания из книг понтификов,⁶⁷³ расположил их в хронологическом порядке, в котором они должны были выполняться; ведь день, посвященный Юноне Регине с Авентина, - 1 сентября, Феронии - 13 ноября, а последнее указание он упоминает в декабре, когда Сатурн должен был устроить жертвоприношение и *лекционный* в своем храме на форуме (подготовленный сенаторами), а также *публичный конвивиум*. Это означало, как мы с интересом отмечаем, грецизацию этого старого римского культа, который теперь принимал столь привычную для нас форму публичного ликования всех классов, включая рабов.⁶⁷⁴ Но задолго до этих дат ужасная катастрофа Тразимены заставила сенат, по настоятельной просьбе диктатора Фабия, вновь обратиться к священным книгам.⁶⁷⁵ Никогда прежде к ним не обращались так часто; об обычных *piacula* понтификов не думали; консул грубо нарушил *rex deorum*, и какое средство было возможно исправить, не мог сказать ни один римский авторитет. Предписания книг были многочисленны и разнообразны; наиболее интересным из них является знаменитый *ver sacrum*, старый италийский обычай, уже упоминавшийся, но здесь предписанный греческим авторитетом. Он был представлен народу в комициях и сопровождался причудливыми положениями, призванными защитить от любой неосознанной ошибки в исполнении обета, которая могла бы привести к дальнейшему *religio*. Заметим лишь, что хотя, согласно старой традиции, именно Марсу италийские колоды были склонны во время голода и бедствий посвящать всю сельскохозяйственную продукцию года, а также детей мужского пола, родившихся той весной,⁶⁷⁶ в этом кризисе обет дается Юпитеру. Только римский народ здесь дает обет, и он

дает его, я не сомневаюсь, тому великому Юпитеру с Капитолия, который вот уже 300 лет является их хранителем и в храме которого хранятся священные книги, предписывающие это.⁶⁷⁷

Но власти были полны решимости приложить максимум усилий, чтобы унять тревогу и вернуть народу бодрость. Они объявили о *проведении ludi magni, то есть* дополнительных игр, помимо обычных ежегодных *ludi Romani*, на которые было потрачено 333 333 и одна треть асса, три - священное число. Затем был объявлен *supplicatio*, на который собралось не только городское население, но и толпы людей из деревни, и в течение трех дней децемвиры руководили грандиозным *lectisternium*, какого еще никогда не было в Риме, в котором двенадцать божеств попарно, римские и греческие, неотличимые друг от друга, возлежали на подушках. Если Виссова интерпретирует это правильно,⁶⁷⁸ как я думаю, то это знаменует поворотный момент в религиозной истории Рима. Старое различие между *di indigetes* и *di novensiles* теперь исчезло навсегда; показной греческий ритуал применяется как к римским, так и к греческим божествам; сивиллины завоевали *ius divinum*, а децемвиры в религиозных вопросах стали более надежными врачами, чем понтифики. Старая римская государственная религия, которую мы так долго рассматривали, отныне, можно сказать, существует лишь в виде мертвых костей, которые даже Августу вряд ли удастся оживить.

До сих пор, однако, все было упорядоченно и достойно. Но после Канн мы начинаем понимать, что стресс, вызванный катастрофой, все сильнее сказывается на нервной системе народа. Две весталки были уличены в прелюбодеянии - всегда подозрительное событие; в такие времена злой слух, распространившись, получал свое продолжение. Одна из них покончила с собой, другая была заживо похоронена у ворот Коллине. *Понтифик*, соблазнивший одну из них, был забит до смерти понтификом. Такое нарушение *rex deorum* само по себе было продигиумом, и снова были испрошены книги, а в Дельфы отправлено посольство с Фабием Пиктором во главе.⁶⁷⁹ Греция все больше вырисовывается в глазах испуганного римлянина.

В таких обстоятельствах не удивительно читать о новом (или почти новом) и ужасном обряде, в котором греческие мужчина и женщина и галльские мужчина и женщина (несомненно, рабы) были заживо похоронены на *форуме Боария* в яме, закрытой большим камнем, который уже, по словам Ливия, использовался для человеческих жертв - "minime Romano sacro". Как и в случае с весталками, пролития крови удалось избежать, но смерть была еще более ужасной. Что же делать с таким варварством? Формально это должно было быть жертвоприношение Теллусу и Манам, как и *devotio* Деция, и, как и в том случае, в нем, вероятно, присутствовал субстрат магии.⁶⁸⁰ Что касается выбора жертв, то он ставит нас в тупик, поскольку если мы можем понять выбор галльской пары в то время, когда галлы Северной Италии были на стороне Ганнибала, то не так легко понять, почему греки только сейчас стали объектом общественной враждебности. Дильс предположил, что Гело, сын Гиеро из Сиракуз, дезертировал из Рима в Карфаген после Канн,⁶⁸¹ и, не имея лучшего объяснения, мы можем принять это и представить, если сможем, что жестокая смерть пары греческих рабов не должна восприниматься как выражение какого-то общего чувства антагонизма или ненависти к греческим вещам. Но, в конце концов, самый удивительный факт во всей этой истории заключается в том, что эта отвратительная практика продолжалась в Империи; Плиний, по крайней мере, решительно заявляет, что его собственный возраст видел ее и слышал торжественную форму молитвы, которую магистр квиндецемвиров обычно диктовал над жертвами.⁶⁸² Плиний, заметим, также говорит о *форуме Боария* как о месте жертвоприношения, где также проводились первые гладиаторские игры.⁶⁸³ Рим уже привык видеть там ужасы.

Поскольку мы подошли к кульминации религиозной паники этих лет, я могу сделать небольшую паузу, чтобы обратиться к интересному вопросу, о котором я упоминал в своей третьей лекции. В это самое время, если принять предположение Виссова, двадцать семь соломенных кукол, известных как аргеи, которые весталки бросали через *pons sublicius* в майские праздники, были заменены суррогатами жертвоприношения путем утопления такого же количества греков (аргеев); злодеяние, которое, как он воображает, действительно имело место где-то в промежутке между первой и второй Пуническими войнами, согласно приказам, найденным в Сивиллиных книгах.⁶⁸⁴ Всем ученым известно, что в четырех районах старого города находилось двадцать семь (или двадцать четыре) часовни, *сакеллы*, которые также назывались аргеями и доставляли немало хлопот топографам и археологам.⁶⁸⁵ Чтобы завершить свою гипотезу, Виссова предполагает, что они тоже относятся к той же эпохе и были распределены по городу, чтобы отвести миазмы, вызванные каким-то сильным мором или другой бедой, о которой, из-за потери второго десятилетия Ливия, у нас нет никаких сведений. Но мы не имеем ни малейших сведений ни о строительстве часовен, ни об утоплении двадцати семи греков - злодеянии настолько отвратительном, что единственным способом объяснить его исчезновение в записях может быть только гипотеза о заговоре молчания, что в Риме невозможно. Утрата второго десятилетия Ливия сама по себе не может служить объяснением; такое событие - как раз то, за что ухватился бы эпитоматор, но ни в сохранившихся эпитамах, ни у других авторов, у которых Ливий мог быть до него, нет никаких следов этого события. Варро, насколько мы можем судить, ничего об этом не знал; там, где он ссылается на Аргея, он не упоминает о столь удивительном происхождении ни кукол, ни капелл. Если в книгах понтификов и была такая запись, то невозможно представить, что он не знал о ней.

Напротив, он цитирует не официальную запись, а строчку Энния, который приписывает происхождение аргеев Нуме:⁶⁸⁶

libaque fictores Argeos et tutulatos.

Энний родился в 239 году⁶⁸⁷ до н. э. и, следовательно, жил, когда началось все это удивительное дело. Как же ему удастся приписывать Нуме учреждения, которые для него самого были точно такими же, как строительство Фортского моста для эдинбуржца средних лет? Почему, если эти учреждения были столь недавними, римляне последних двух веков до нашей эры придумывали всевозможные дикие объяснения им, над которыми Виссова вполне справедливо насмехается? Именно он должен объяснить, зачем нужны были эти объяснения. Невозможно представить, чтобы в большом городе, где есть коллегии жрецов, хранящих религиозные традиции и формулы, всякая память об удивительном происхождении *сакеллы* и марионеток настолько исчезла, что оставила место для появления такого количества объяснений. Их можно найти в моих "*Римских празднествах*", с. 112, и тот, кто их прочтет, сразу же придет к выводу, я уверен, что римляне вообще ничего не знали о подлинной истории аргеев. Мы все же можем отнести эту любопытную церемонию к некоторым примитивным магическим или квазимагическим обрядам древнего поселения. Мы не имеем права приводить его в качестве примера растущей дикости этого периода; а если нам возразят, что это скорее пример гуманности, поскольку вместо первоначальных жертв использовались соломенные куклы, то ответ будет таков: даже если мы допустим человеческое жертвоприношение, то суррогатное использование кукол - вещь маловероятная.⁶⁸⁸ Это редкая практика; сам Виссова благоразумно отвергает ее в качестве объяснения таких объектов, как *осцилла* и *манья*. Вы не можете принять ее по своему усмотрению для объяснения трудностей, а затем отказаться от нее по своему усмотрению. Почему, спросите вы, этот гуманный метод не был применен и к двум парам галлов и греков,

о которых только что шла речь? Но мне нет нужды продолжать эту тему; мы можем удовлетвориться тем, что с антропологической точки зрения аргей никогда не были чем-то большим, чем марионетками.⁶⁸⁹

Но вернемся к религиозной истории войны. Кажется, что необыкновенная серия представлений, заказанных во время депрессии и отчаяния, последовавших за Каннами, на время смогла утихомирить *religio*. Фабий Пиктор тоже вернулся из Дельф, ⁶⁹⁰ и привез домой инструкции по поклонению определенным божествам, написанные гекзаметром, с предписаниями римлянам посылать дары пифийскому Аполлону, если к ним вернется процветание, и заканчивающиеся знаменательными словами "*lasciviam* (беспорядочное возбуждение) *a vobis prohibete*", которые можно интерпретировать как "сохраняйте спокойствие и не впадайте в религиозную панику". Гекзаметры были греческими, но их перевели для пользы народа, и Фабий публично рассказал, как он сам послушался голоса оракула, принес жертву названным божествам, и носил венок, знак того, что он совершает религиозное дело, на протяжении всего своего пути домой. Теперь этот венок он положил на алтарь Аполлона. Это было в 216 году, и примечательно, что до следующего года мы не слышим о новых вспышках *prodigii*, обычного симптома *religio*. Затем мы имеем список; как говорит Ливий, ⁶⁹¹ "простых и религиозных людей" были готовы в любой момент. В Риме возникла паника, не совсем религиозная, но свидетельствующая о нервозности населения; прошел слух, что на Яникуле видели армию, но люди, находившиеся на месте, опровергли его. В этом случае не стали обращаться к сивиллиным книгам, а вызвали этрусских гаруспиков, которые просто заказали *supplicatio* нового типа на *пульвинарии*. Это первый или почти первый случай обращения к этим экспертам; более ранние заявления подобного рода, вероятно, апокрифичны, как я уже отмечал в прошлой лекции. Неясно, почему власти прибегли к ним именно сейчас; но я склонен думать, что старые средства, даже из сивиллиных книг и их хранителей, уже устарели, и, хотя считалось нежелательным возбуждать народ новыми обрядами, чувствовалось, что знакомые могут обрести новый престиж, будучи рекомендованы новыми специалистами. Старый рецепт, данный новым врачом, может обрести авторитет. Следующий год, 213-й, принес еще один урожай *prodigii*, но Ливий отменяет их простыми словами: "*His procuratis ex decreto pontificum*".⁶⁹² Разумно предположить, что в умах сенаторов и понтификов происходила реакция, и они были полны решимости как можно меньше обращать внимания на тревожные симптомы, полагаясь на авторитет дельфийского оракула и следуя его совету подавлять *лассивию*.

Но в том же году *lascivia* вспыхнула с небывалой силой. Причиной было не только, как объясняет Ливий, тоскливое продолжение войны с переменным успехом; если читать между строк, можно догадаться, что распад семейной жизни, вызванный смертью стольких глав домов и их сыновей, открыл путь для женского возбуждения и введения внешних обрядов, которые старый римский *paterfamilias* терпел бы не больше, чем сами понтифики. "*Tanta religio*", говорит Ливий, ⁶⁹³ "*et ea magna ex parte externa, civitatem incessit, ut aut homines, aut dii repente alii viderentur facti*"; казалось, что старая религиозная система, несмотря на весь ее высоко формализованный аппарат искупления, сознательно отбрасывается. "*Nec iam in secreto modo atque intra parietes abolebantur Romani ritus: sed in publico etiam ac foro Capitolioque* (это самое трудное из всех) *mulierum turba erat, nec sacrificantium nec precantium deos patrio more*". Чтобы понять столь удивительное религиозное восстание против *ius divinum*, мы должны помнить, что 80 000 человек пали при Каннах, а также огромное количество людей за два предыдущих года, и что, следовательно, реальная эффективная человеческая поддержка этого *ius* в значительной степени была утрачена. Частные жрецы и пророки, паразиты, которых можно найти по всему греко-римскому миру, завладели умами беспомощных женщин, а также разоренного и отчаявшегося населения страны,

стекавшегося в Рим. Столичные эдилы и триумвиры, отвечавшие за порядок в городе, ничего не могли сделать; сенату пришлось поручить городскому претору избавить народ от этих *религий*. Когда в те времена сенат и магистраты брали такое дело в свои руки, дальнейшее восстание становилось невозможным. Все, что нам известно, это то, что претор издал указ, предписывающий всем, кто владеет частными формами пророчества или молитвы, или правилами жертвоприношений, принести их ему до календ апреля следующего года; и чтобы никто не приносил публичных жертв по какому-либо странному или чужому обряду. Я не знаю, чтобы замечательный здравый смысл этого указа когда-либо комментировался. Предпринимать жестокие и насильственные меры было бы крайне опасно в такой психологический момент. Ливий рассказывает эту историю в самом конце 213 года, а апрельские календы, о которых идет речь, должны приходиться на следующий год; следовательно, было достаточно времени, чтобы подчиниться приказу, а тем временем волнение могло утихнуть само собой. Беда не была остановлена абсолютно и внезапно; в частных домах новые обряды были разрешены, - этой политики придерживались и в дальнейшем, - но *ius divinum* римского государства, публичное поклонение римским божествам, не должно было нарушаться. Эта мудрая политика, похоже, до поры до времени удавалась; ведь даже после взятия Тарентума Ганнибалом и перспективы нападения в этом направлении со стороны Македонии мы не слышим ни о каких новых вспышках. *О prodigia* сообщают, как обычно, но средство, которое считается достаточным, заключается лишь в однодневном *supplicatio* и *sacrum novendiale*. Однако консулы, в истинно римском духе, посвятили несколько дней религиозным обязанностям, прежде чем отправиться из Рима к своим командам.

Это было в начале 212 года. Но после латинского праздника в конце апреля мы слышим о новом *religio*, причем весьма любопытном.⁶⁹⁴ Похоже, что некоторые латинские оракулы, написанные сатурнианскими стихами и приписываемые апокрифическому *ватесу* с подозрительным именем Марций, попали за границу во время паники предыдущего года и были конфискованы городским претором, которому, как мы видели, было поручено пресечение религиозных злоупотреблений. Он передал их новому городскому претору 212 года. Один из них предсказывал катастрофу в Каннах, которая уже произошла; другой давал указания по учреждению игр в честь Аполлона, в том числе один, который передавал религиозную часть этих *ludi* в руки децемвиров. Я сильно подозреваю, что вся эта операция была замыслом сената и религиозных коллегий, чтобы успокоить умы народа новым религиозным праздником в честь великого божества, о престиже которого все слышали, ведь он уже давно обосновался в Риме; теперь он должен занять там более достойное место, чтобы быть включенным в *ius divinum* в новом смысле, возможно, в благодарность за его недавний совет, данный Фабию Пиктору в Дельфах. Возможно, он также рассматривается здесь как греческое божество исцеления, хотя мы не слышим ни о какой чуме в то время; но четыре года спустя именно в результате эпидемии эти *луди* были обновлены и стали постоянными. Главной целью этого момента, несомненно, было развлечь людей и занять их умы. Все население принимало участие в играх, надевая венки, как причастные к священному обряду; не оставались в стороне и матроны; каждый держал дверь своего дома открытой и пировал на глазах у сограждан.⁶⁹⁵

Если спросить, почему эти игры в честь греческого бога должны были быть предложены латинским оракулом, то ответ, как мне кажется, заключается в том, что последний был использован скорее как предлог для заранее задуманного плана; если верно, что стихи Марциана завоевали некоторый авторитет среди вульгарных людей, то это был ловкий ход, чтобы придумать тот, который мог быть использован таким образом. Это единственный способ, с помощью которого мы можем удовлетворительно объяснить указание децемвирам

пойти на необходимые жертвы. Правительство воспользовалось шансом вырвать материал *religio* из рук вульгарных людей и использовать его в своих целях. Умно было также придать предполагаемым латинским оракулам санкцию *греческого ритуала*; "decemviri Graeco ritu hostiis sacra faciant", - гласит оракул. Хранители проконсультировались со священными книгами относительно предполагаемых *ludi*, и в дальнейшем, как кажется, эти латинские оракулы были помещены в их хранилище, чтобы быть добавленными к сивиллиным книгам в коллекции на Капитолии. Слияние римской и греческой религии завершилось. Если и были какие-то сомнения в этом после *лектистерний* двенадцати богам, на которые мы только что обратили внимание, то все они были устранены религиозными событиями 212 года - того знаменитого года, когда Ганнибал подошел к Риму и снова отступил, чтобы никогда не вернуться.

Изучающий римскую религиозную историю и всю религиозную психологию, внимательно следящий за выдержками из священнических записей, которые Ливий включил в свой рассказ о последних годах великой борьбы, найдет для себя много интересного. Даже мелочи имеют здесь свое значение. Он все еще найдет реликты той щепетильности в отношении мелочей *ius divinum*, к которой римляне привыкли под властью священников - *religio* в том смысле, в котором она менее всего похожа на религию. Он найдет Фламена Диалиса, отказавшегося от священства из-за того, что тот допустил ошибку, положив на алтарь *экста* жертвы;⁶⁹⁶ , возможно, был слишком готов воспользоваться возможностью освободиться от тех многочисленных табу, которые лишали жреца Юпитера всякой возможности активной жизни. Подобное предположение находит поддержку в том любопытном факте, что его преемником стал юноша с настолько плохим характером, что его родственники побудили понтифика выбрать его на священный пост в надежде, что ограничительная дисциплина, которой он должен был подвергнуться, улучшит его нравственность и сделает его лучшим гражданином.⁶⁹⁷ О дальнейшей истории этого юноши мне, возможно, будет что рассказать в следующей лекции. И снова мы видим, как *религиозность* скрупулезного типа печально беспокоит крепкого старого воина Марцелла незадолго до его смерти⁶⁹⁸ : "Aliae atque aliae obiectae animo religiones tenebant." Одна из этих *религий* была любопытной: он поклялся построить храм Хоноса и Виртуса - двух божеств вместе; понтифики создали трудности, настаивая, что два божества не могут обитать в одной келье, ибо если в нее ударит молния, как определить, кому из них принести жертву, проводя *procuratio*? Трудность была решена строительством двух храмов. Такие причуды старого типа религиозной идеи еще встречаются, но они становятся просто выживанием.

Продигии продолжают, а иногда, когда становится известно о приближении нового кризиса в войне, обостряются. В 208 году, перед тем как старый консул Марцелл покинул город, чтобы встретить свою смерть, его и его коллегу страшно донимали ими, и они не могли добиться успеха в жертвоприношении (*litare*). В течение многих дней им не удавалось добиться *рах деорум*.⁶⁹⁹ Когда стало известно, что Гасдрубал направляется из Испании и что приближается самая большая опасность войны, были приняты особые меры, чтобы обеспечить этот *рах*.⁷⁰⁰ Понтифики приказали, чтобы двадцать семь дев - число, имевшее магическое значение как в Греции, так и в Италии⁷⁰¹ , - воспели *кармен*, сочиненный поэтом Ливием Андроником; в сложном ритуале, который последовал за этим, в результате удара молнии в храм Юноны на Авентине, участвовали также децемвиры и гаруспики из Этрурии. Шествие девиц, поющих и танцующих по городу, пока они не достигли храма Юноны у Кливуса Публиция, было новой чертой в ритуале и, должно быть, поразительной. Несомненно, все это было частью продуманной политики, направленной на поддержание хорошего настроения городских женщин и их приобщения к государственной религии, вместо того чтобы отправиться за другими богами, как они уже делали и как собирались

сделать это снова с удивительным и опасным рвением. Юнона Регина с Авентина была их особым божеством, и в этом случае они были уполномочены - все *матроны*, живущие в пределах десяти миль от города, - внести денежный вклад в благородный дар храму.

Гасдрубал был разбит и убит (207), и опасность миновала. Затем, когда весть об этом достигла Рима (если верить Ливию), последовал такой взрыв благодарности божествам, какого мы еще не встречали и не встретим больше в римской истории.⁷⁰² Дело не только в том, что государство распорядилось о трехдневном благодарственном молебне; мужчины и женщины воспользовались этим и толпами потянулись в храмы, матери с детьми и в самых лучших одеждах: "cum omni solutae metu, perinde ac si debellatum foret, deis immortalibus grates agerent". Я хотел бы обратить внимание на то, что здесь нет простого исполнения обета, сделки, как некоторые хотят сказать; в этот момент настоящего религиозного чувства первой мыслью является благодарность за то, что *пax deorum* восстановлен, и что Сила, проявляющаяся во вселенной, хотя и в скромной форме этих обитателей римских храмов, позволит многострадальному народу снова почувствовать себя в правильном отношении к Нему. Продолжая наши исследования в течение двух последующих столетий, давайте помнить об этом моменте; он напомнит нам, что религиозный инстинкт никогда полностью не угасает в сердце любого народа.

Я хотел бы остановиться на этом моменте и покончить с войной и ее религиозными проблемами; но есть еще одно событие, о котором нельзя не упомянуть, - торжественное появление нового божества, на этот раз не греческого и не италийского. После битвы при Метауре страшный Ганнибал все еще оставался в Италии, и пока он там находился, римляне не могли знать никакой безопасности. Насколько могла помочь им религия, были использованы все возможные средства; казалось, не осталось никаких вариантов. В 205 году предлог для проверки сивиллиных книг был найден в необычном порыве галечного дождя; и там, когда он раздался, был расшифрован оракул, который предсказывал, что Ганнибал должен будет покинуть Италию, если Magna Mater из Пессина будет доставлена в Рим.⁷⁰³ В чьем мозгу зародилась эта идея, мы не знаем, но она была блестящей. Восточный культ был совершенно неизвестен в Риме, он был чем-то совершенно новым и странным, свежим и обнадеживающим рецептом для измученного пациента. Проект был принят с жадностью и поддержан влиянием Дельф и этого странного солдата-мистика, великого Сципиона.⁷⁰⁴ Лучший человек в государстве должен был принять богиню, и когда через много месяцев она прибыла в Италию в виде черного камня, именно Сципион был выбран для этой цели. Аттал, царь Пергама, согласился отпустить ее из фригийского дома, и когда она прибыла в Остию, Сципион со всеми римскими матронами отправился туда по суше; Один он взошел на корабль, принял богиню от ее жрецов и перенес ее на сушу, где ее приняли самые знатные женщины государства - приняли черный камень, то есть, - и поочередно несли его на руках, а весь Рим высыпал ей навстречу и сжигал фимиам у своих дверей, когда она проходила мимо. И, молясь, чтобы она охотно и благосклонно вошла в город, они внесли ее в храм Победы на Палатине 4 апреля, который отныне стал праздничным днем, народной Мегалесией.

Эта Magna Mater была первым восточным божеством, введенным в Рим, и последним божеством, представленным в сивиллиных книгах. Вероятно, ни один римлянин тогда не знал о реальной природе ее культа, его шумном оргиастическом характере и других унижительных чертах; достаточно было найти новый рецепт, чтобы снова дать народу, и особенно женщинам, счастливый момент надежды и уверенности. Но правда довольно скоро раскрылась, и хотя богиня должна иметь своих жрецов, *сенатский консилиум* постановил, что ни один римлянин не должен принимать участия в ее служении.⁷⁰⁵ Хотя богиня была установлена в самом центре города и вскоре обзавелась собственным храмом,

она по-прежнему оставалась чужеземным божеством вне *ius divinum*. Как таковая она принадлежит к тем культам, которыми я не обязан заниматься по плану этих лекций.

Наконец Ганнибал отступил из Италии, и в 202 году война закончилась. Глядя на божественных жителей города в тот год, мы можем увидеть в них почти столько же *colluvies nationum*, сколько и в самом человеческом населении. В таких условиях ни старый город-государство, ни его религия не могли больше существовать. Упадок одной из них отражал упадок другой; недоверие к *индигетам*, постоянное желание испытать новые и чуждые проявления божественной силы были верными признаками того, что государство переходит в новую фазу. В последующие два столетия Рим приобрел мир и потерял собственную душу.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ XIV

655 Эта история рассказывается в Ливии х. 40 и 41, и, должно быть, взята им из записей понтификов, которые почти наверняка начались к этому времени (см. выше, с. 283). Читатель может также обратить внимание на любопытную клятву этого Папирия Юпитеру Виктору в конце гл. xlii; описание религиозных ужасов самнитов, свидетелем которых стала армия, и особенно слова "*respersae fando infandoque sanguine arae*" (см. выше, с. 196), которые явно указывают на отвратительную для римлян практику.

656 Val. Max. i. 5. 3 и 4; Cic. *de Div.* i. 16. 29; Ливий, *Epit.* xix.

657 Классическим местом считается Livy xxi. 63.

658 Cic. *de Div.* ii. 36. 77. Иллюстрацию этого эффекта молнии я нахожу в книге майора Брюса "*Двадцать лет в Гималаях*", с. 130: "Как только ледорубы начинают гудеть (во время бури), их следует убрать".

659 В связи с войной он замечает это только в iii. 112. 6, после битвы при Каннах: поразительный отрывок, но изложенный общим языком.

660 Ливий xxi. 62 и далее. Виссова комментирует этот отрывок в *R.K.* p. 223.

661 См. статью автора "*Социальная жизнь Рима в эпоху Цицерона*", стр. 28 и далее.

662 По-видимому, правило заключалось в том, что *продигии* не принимались, а *прокурации* властями, о которых объявлял из-за границы *ager Romanus*. См. Моммзен в издании О. Яна "*Периохи*" из книг Ливия и "*Iulius Obsequens*", предисловие, стр. xviii. Но это не следует из записей об этой войне; и, во всяком случае, религиозная паника была итальянской, а не римской.

663 В Италии до сих пор иногда выпадает красный песок, принесенный сирокко из Сахары, что объясняет часто встречающуюся *продигию* "*pluit sanguine*". У меня есть запись об этом в *Daily Mail* от 11 марта 1901 года. Но *лапиды*, вероятно, были вулканического происхождения.

664 Wissowa, *R.K.* p. 328.

665 Должно быть, это было специальное представление ежегодного Амбурбия, о котором, к сожалению, нам почти ничего не известно (Wissowa, *R.K.* p. 130).

666 *R.F.* p. 56, где, к сожалению, слово Pubertas напечатано с ошибкой. Виссова, *R.K.* 126, думает о Гебе в латинской форме; по его мнению, это должно быть греческое божество, привнесенное децемвирами и книгами. Но мы увидим, что теперь они начинают

вмешиваться в римские культы, и в такой кризис нам не стоит этому удивляться. Виссова допускает, что мы не знаем, откуда могла взяться эта Хебе, и, добавлю, почему она должна была появиться. В том, что в сочетании *Juventas, Hercules, Genius* был какой-то особый смысл, я уверен, и предполагаю, что он может быть найден в срочной потребности в поставках *ювенильных детей*. Геркулес и Гений, похоже, оба представляют мужской принцип жизни (*R.F.* 142 и далее). Ювентас говорит сама за себя, но мы можем вспомнить, что *тироны* приносили ей жертвы в день Либералий (17 марта), и что Либер почти наверняка является другой формой Гения (*R.F.* 55).

667 Ливий xxii. 1.

668 Только из этого отрывка мы знаем об оракуле. См. Bouché-Leclercq, *Hist. de divination*, iv. 146. Оракул Каэра упоминается в Livy xxi. 62. Оба города были в основном этрусскими.

669 Ливий xxvii. 37 свидетельствует о некоторой осведомленности о заразной природе сообщений о приорициях: "Sub unius prodigii, ut fit, mentionem, alia quoque nuntiata".

670 Плиний, *N.H.* xxxv. 115, где цитируются стихи, начертанные на росписях в ее храме в Ардее. Обратите внимание, что Юнона здесь названа женой Юпитера греческим художником из Азии.

671 О Юноне как женском божестве и духе-хранителе см. выше, с. 135. Относить это видное положение богини к ее связи с Карфагеном и мифической вражде с римлянами, как мы видим это в "*Энеиде*", преждевременно; мы должны предположить, что каждая Юнона все еще была местным божеством, и никакая общая концепция в позднем греческом смысле пока невозможна.

672 О Феронии см. *R.F.* 252 и далее.

673 Приказы о *прокурации*, несомненно, были записаны в "*Annales maximi*". Книги децемвиров, надо полагать, были сожжены вместе с оракулами в 38 г. до н. э. (Diels, *Sib. Blätter*, p. 6 note).

674 Wissowa, *R.K.* 170; Marq. 586 foll.

675 Ливий xxii. 9-10.

676 См. выше, с. 204 и далее; Страбон, с. 250; Фест, с. 106.

677 Если спросят, почему Юпитер здесь без титула *Optimus Maximus*, то ответ будет таким: чуть ниже, где ему приносятся клятвы *ludi magni*, как и всем подобным *ludi*, он также просто Юпитер.

678 *P.K.* 356. По его мнению, новое объединение двенадцати богов было известно как *di Consentes*, выражение *Varro*, которое много обсуждалось. См. Müller-Deecke, *Etrusker*, ii. 83; *C.I.L.* vi. 102; Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen*, 190 foll. В *de Re Rust.* i. 1 *Varro* говорит о двенадцати *dei consentes, urbani*, чьи позолоченные статуи стояли на форуме.

679 Ливий xxii. 57.

680 См. выше, с. 207. Рассказ Орозия об этом стоит прочитать; он называет это "*obligamentum hoc magicum*" (iv. 13). Он упоминает галльскую пару и гречанку и датирует это 226 г. (227 г. по Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 227). Ср. Плут. *Marcell.* 3. Слова Ливия "*iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, imbutum*" согласуются с этим. Должно быть,

вспышка чувств и обращение к сивиллиным книгам произошли во время напряженной галльской войны.

681 *Sib. Blätter*, p. 86.

682 Плиний, *N.H.* xxviii. 12 и 13. Плутарх, *l.c.*, подтверждает его. Плиний, как можно заметить, пишет здесь о заклинаниях и т. д., к которым он относит *u precatio* этого обряда.

683 Первое гладиаторское шоу состоялось в 264 году до н. э. (Val. Max. ii. 4. 7).

684 Аргументы полностью изложены в его *Gesammelte Abhandlungen*, 211 и далее.

685 Лучшим изложением этих событий, а точнее, аргейского маршрута, фрагменты которого сохранились в Varro, *L.L.* v. 45 foll., по-прежнему является работа Иордана в его *Römische Topographie*, ii. 603 foll. Выдержки, по-видимому, взяты из записи указаний по прохождению процессии вокруг *сакеллы* (или *сакрария*, Varro v. 48). Хотя Варро цитирует их, он ничего не говорит об их происхождении, что было бы странно, если бы они были столь сравнительно позднего происхождения.

686 В Varro, *L.L.* vii. 44. Нет сомнений, что эта строка принадлежит Эннию; она также цитируется как его в Festus, p. 355.

687 Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, vol. i. ed. 3, p. 110.

688 Некоторые примеры подмены можно найти в Westermarck, *Origin and Development of the Moral Ideas*, i. 469. Это, конечно, хорошо известное явление, но в настоящее время оно обычно отвергается как объяснение *осцилляций*, *маний* и т. д. (см. Wissowa, *R.K.* p. 355, и Frazer, *G.B.* ii. 344). Я не знаю ни одного случая такого объяснения в Риме, если только это не один случай в *devotio*, когда чучело солдата ("ni moritur", Livy viii. 10).

689 См. "*Римские праздники*", с. 117, со ссылками на Маннхардта; Frazer, *G.B.* ii. 256; Farnell, *Cults of the Greek States*, v. 181.

690 Livy xxiii. 11. См. также Diels, *Sib. Blätter*, pp. 11 и 92.

691 Ливий xxiv. 10.

692 *Ib.* xxiv. 44.

693 *Ib.* xxv. 1.

694 *Ib.* xxv. 12. Об оракулах Марциана и их метре см. Bouché-Leclercq, *Hist. de divination*, iv. 128 foll.; Wissowa, *R.K.* 463 note 2; Diels, *op. cit.* p. 7 foll.

695 См. выше, Lect. xi. p. 262. Об Аполлинийских играх - *R.F.* p. 179 foll.

696 Livy xxvi. 23.

697 *Ib.* xxvii. 8.

698 *Ib.* xxvii. 25; Plut. *Marcellus*, p. 28.

699 *Ib.* xxvii. 23.

700 *Ib.* xxvii. 37.

701 Идея о том, что это число "хтоническое" и является монополией сивиллиных изречений, была начата Дильсом, *Sib. Blätter*, p. 42 и далее, с несовершенными антропологическими знаниями, и привела Виссову и других к неверным выводам, *например*, в отношении аргеев. См. статью с критикой Виссова в *Classical Rev.* 1902, p. 211. О числе три и его кратности см. Usener, "Dreizahl", в *Rheinisches Museum* за 1903 г., и Goudy, *Trichotomy in Roman Law* (Oxford, 1910), p. 5 foll.

702 Livy xxvii. 51. О благодарности у римлян см. выше, с. 202. Благодарственный дар был отправлен в Дельфы (Livy xxviii. 45).

703 *Ib.* xxix. 10 и далее. Другие упоминания см. в *R.F.* p. 69 и далее.

704 *Ib.* xxix. 10.

705 Dion. Hal. ii. 19; *R.F.* p. 70.

ЛЕКЦИЯ XV

ПОСЛЕ ГАННИБАЛОВОЙ ВОЙНЫ

Долгая и смертельная борьба с Ганнибалом закончилась в 201 году до н. э., и не успел заключиться мир, как сенат принял решение о войне с Македоном. Это решение - переломный момент в римской истории, поскольку оно положило начало не только долгому периоду продвижения и окончательного господства Рима в Восточном Средиземноморье, но и эпохе узкого аристократического правления, которое оставалось непререкаемым вплоть до революции, разразившейся при Тиберии Гракхе. Но мы не можем с уверенностью отрицать, что это было справедливое решение. Ганнибал был жив, а его недавний союзник Филипп Македонский, находившийся в зловещей коалиции с Антиохом Сирийским, мог вторгнуться в истощенную Италию. Появление на полуострове нового врага, вероятно, стало бы фатальным для Рима и Италии, и для того, чтобы предотвратить такое бедствие, необходимо было предпринять еще одно усилие, причем сделать это нужно было немедленно, пока Карфаген лежал распростертый.

Чтобы понять, какую роль сыграла религия (если можно так выразиться) в достижении желаемого результата, необходимо в полной мере осознать опасность момента. Было очень трудно убедить народ, измученный одной войной, что для его безопасности необходимо сразу же начать другую. Историки, естественно, считают, что успех сената в этом деле объясняется его собственным престижем и искусным ораторским искусством консула в речи к народу, которую Ливий воспроизвел в своей собственной восхитительной риторике. Но более внимательное изучение глав в начале тридцать первой книги историка покажет, что религия тоже использовалась, в соответствии с опытом поздней войны, чтобы оказать давление на избирателей и внушить им доверие. Как мы видели в предыдущей лекции, их постоянно подбадривали и подбадривали религиозными средствами - их часто повторяющиеся *religio* успокаивали и удовлетворяли; теперь те же средства должны были использоваться скорее позитивно, чем негативно, чтобы помочь побудить их к определенному курсу действий. Шестьдесят лет спустя Полибий, рассказывая о крайней религиозности римлян, выразил убеждение, что религия была изобретена для политических целей и служит лишь средством умирения непостоянного и неразумного Демоса; ведь если бы можно было иметь государство, состоящее только из мудрых людей, то не было бы

необходимости в подобном учреждении.⁷⁰⁶ Философский историк здесь думает главным образом о том, как религия была поставлена на учет римскими властями при его собственной жизни. Лучшей иллюстрации к этому, чем события 200 года до нашей эры, не найти.

Уже осенью предыдущего года была подготовлена почва. К плебейским играм в ноябре добавился праздник Юпитера (*Iovis epulum*), как это уже не раз делалось во время последней войны.⁷⁰⁷ Юпитер, в виде своего изображения в Капитолийском храме, лежал на своем диване на празднике уходящих плебейских магистратов, с лицом, покрасневшим от сурика, как на триумфе, а Юнона и Минерва сидели каждая на своей *селле* по обе стороны от него; чтобы придать практический смысл этому зрелищу, кукурузу из Африки раздавали по четыре осла за модиус, или, самое большее, по четверти обычной цены. Когда новые консулы вступили в должность на иды следующего марта, сразу же были предприняты дальнейшие религиозные шаги; политическая атмосфера была заряжена религиозностью. В первый день своей работы консулы получили от сената, несомненно, с санкции понтификов, указание *принести жертву тем божествам, которых они могли выбрать*, с особой молитвой об успехе новой войны, которую затеяли сенат и народ (последний - с ловким предвидением). Из Этрурии были ловко доставлены и, несомненно, подкрепились гаруспики, которые сообщили, что боги приняли эту молитву и что осмотр жертв предвещает расширение римских границ, победу и триумф.⁷⁰⁸ Но, несмотря на все это, народ еще не был готов; почти во все века, когда происходило голосование за войну, он отвергал предложение сената. Тогда к ним был приставлен консул Сульпиций, и в конце версии речи Ливия мы видим, как он подкрепляет свои политические аргументы религиозными. "Ite in suffragium, bene iuvantibus dis, et quae Patres censuerunt, vos iubete. Huius vobis sententiae non consul modo auctor est, sed etiam di immortales; qui mihi sacrificanti... laeta omnia prosperaque portendere." Таким образом, народ уступил; в награду и для того, чтобы заглушить всякую *религиозность*, которая могла бы их беспокоить, его угостили трехдневной *молитвой*, включая "*obsecratio circa omnia pulvinaria*" за счастливый исход войны; и еще раз, после окончания сборов - тяжелого налога на терпение народа - консул дал обеты *ludi* и особый дар Юпитеру, если государство будет целым и процветающим через пять лет после этого дня.⁷⁰⁹

Точно такой же религиозный механизм был использован несколько лет спустя для получения согласия народа на войну с Антиохом Сирийским, необходимость которой была гораздо менее очевидна. Она сразу же увенчалась успехом. Гаруспики снова были на месте и дали тот же отчет; и тогда, *solutis religione animis*, века санкционировали войну. Последовавший за этим обет, современную формулировку которого приводит Ливий, состоял в том, чтобы *луди* продолжались десять дней, а денежные дары раздавались во всех *пульвинариях*, где теперь, как мы узнаем из этих же глав, большую часть года на кушетках выставлялись изображения богов.⁷¹⁰

В подобных рассказах мы можем понять, насколько далеко ушла от нас старая римская религия, о которой мы говорили в предыдущих лекциях. Эта религия больше не поставляла необходимый материал; она не была приспособлена быть служанкой политической или военной политики; это была настоящая религия, не придуманная для политических целей, выражаясь языком Полибия, но сама являющаяся частью жизни государства, будь то война, или закон, или политика. В церемониях, которые я только что описывал, почти все черты чужие: *пульвинарии*, гаруспики, возможно, даже *Iovis epulum*; и мы чувствуем, что хотя *religio* в умах людей, несомненно, подлинная вещь, но средства, используемые для ее успокоения, далеко не подлинные, - это *mala medicamenta*, шарлатанские средства. Таков метод, с помощью которого проницательное, искусное правительство принуждает к повиновению

народную религию (populus religiosus). После долгого опыта применения таких методов можно ли удивляться, что Полибий смог сформулировать свой знаменитый взгляд на религию или что великий и добрый римский юрист, сам pontifex maximus, мог заявить, что политическая религия стоит совершенно отдельно от религии поэтов или философов и должна быть исполнена, независимо от того, истинна она или ложна?⁷¹¹

В этот период сообщения о *продигиях* распространяются с поразительной активностью и, похоже, стали эндемичными. Я упоминаю об этом только потому, что возникает вопрос, используется ли это в основном в политических целях или для того, чтобы досадить личному сопернику или врагу. Из рассказов Ливия этого не видно, но в эпоху личного и политического соперничества, какой, несомненно, была эта эпоха, вряд ли могло быть иначе. Несомненно, что таким образом были грубо нарушены интересы государства. Консулы в это время и до 153 г. до н. э. вступали в должность только 15 марта, и они должны были быть готовы приступить к исполнению своих военных обязанностей, как только были закончены сборы; вместо этого их постоянно задерживали из-за обязанности оправдывать эти чудеса. В 199 г. Фламинин, чье назначение на пост командующего в Македонии, конечно, раздражало друзей того, кого он сменял, задержался таким образом на большую часть года, и все же, как говорят, он покинул Италию раньше, чем большинство консулов.⁷¹² Таким образом, переход на 1 января для начала консульского года, который произошел в 153 году до н. э., был неизбежной политической необходимостью. Даже сивиллины стали использоваться в личных и политических целях. В 144 году претору Марцию Рексу было поручено отремонтировать Аппиев и Аниенский акведуки и построить новый. *Децемвиры*, обратившись к книгам, как утверждалось, по другим причинам, нашли оракул, запрещающий проводить воду на Капитолийский холм, и, похоже, на этом абсурдном основании смогли отложить необходимые работы. Наши сведения сильно искажены, но реальное объяснение, похоже, состоит в том, что это была какая-то личная злоба против Марция, который, однако, в конце концов завершил работу.⁷¹³ Почти столетие спустя сивиллинский оракул, несомненно, придуманный для этой цели, был использован, чтобы помешать Помпею направить армию в Египет для восстановления Птолемея Аулетеса на его троне. Но все студенты, изучающие римскую историю последних двух веков до нашей эры, знакомы с подобными случаями протеста религии или религиозных процессов, и я уже достаточно сказал об этом в лекции о гадании.⁷¹⁴

Я, конечно, не хочу утверждать, что личные и политические мотивы объясняют все или большее число *продигий*. Существует множество свидетельств того, что подлинная старая *религия* могла быть возбуждена настоящими чудесами, которые правительство обязано было устранить, чтобы удовлетворить общественные чувства. Так, в 193 году до н. э. землетрясения были настолько частыми, что сенат не мог собраться, и никакие государственные дела не могли быть сделаны, настолько консулы были заняты работой по искуплению. Наконец обратились к сивиллиным книгам и применили обычные религиозные средства; но дух эпохи проявился в эдикте консулов, принятом по инициативе сената, согласно которому, если в определенный день были назначены *feriae* для изгнания землетрясения, то в тот же день не должно было быть сообщено о новом землетрясении.⁷¹⁵ Этот восхитительный эдикт, не имеющий аналогов в римской истории, заставил могильного Ливия заявить, что народ, должно быть, устал не только от землетрясений, но и от *ферий*, назначенных для их устранения.

Обратимся к другой, более интересной черте этой эпохи, которая отчетливо проявляется в сфере религии, как и в других аспектах частной и общественной жизни: я имею в виду рост *индивидуализма*. Мужчины, да и женщины тоже, как мы увидим, начинают чувствовать и

отстаивать свою индивидуальную значимость в противовес строгим правилам и традициям, гражданским или религиозным, жизни семьи и государства. Это тенденция, которая уже давно проявлялась в Греции и особенно заметна в учении двух великих этических школ послеалександрийского периода - эпикурейцев и стоиков. Влияние Греции на римлян было уже достаточно сильным, чтобы посеять семена индивидуализма в Италии; но в то же время эта тенденция была естественным результатом расширения опыта и роста интеллекта среди высших классов. Второй век до н. э. показывает нам множество выдающихся людей с сильным индивидуальным характером, которые заявляют о себе способами, к которым мы не привыкли в римской истории, *например*, Сципион Старший, Фламинин, Катон, Аэмилий Паулюс и его сын Сципион Аэмилиан; и среди менее значительных и менее почетных людей мы видим тенденцию к страстному желанию личного отличия в виде военных команд, триумфов и проведения дорогих игр. Именно в эту эпоху мы впервые слышим о статуях и портретных бюстах выдающихся людей, а магистраты начинают помещать их имена или типы, связанные с их семьями, на монеты, которые они выпускают.⁷¹⁶

В религии эта тенденция проявляется главным образом в попытках индивида, часто успешных, освободиться от ограничений старого *ius divinum*. Я уже давно отмечал, что слабым местом старой римской религии было то, что она практически не поощряла и не развивала индивидуальный религиозный инстинкт; она была оформлена >как религия семьи и государства, и не обращалась, как иудеи, к индивидуальному чувству добра и зла.⁷¹⁷ Чувство греха присутствовало в римском индивидуальном сознании только в виде угрызений совести по поводу упущений или ошибок в исполнении религиозных обязанностей. Таким образом, религия потеряла свой шанс в Риме как агент в развитии лучших сторон человеческой природы. В качестве иллюстрации того, что я имею в виду, я могу вспомнить, что я говорил в одной из ранних лекций, что дух умершего римлянина не считался определенно индивидуализированным; он присоединялся ко всей массе манов в какой-то смутно представляемой обители под землей; не существует единственного числа слова "маны". Только в третьем веке до нашей эры мы впервые встречаем надгробия, посвященные отдельным людям, такие как надгробия Сципионов, и только в конце республиканского периода мы находим слова *Di Manes*, обозначающие в каком-либо смысле дух ушедшего человека.⁷¹⁸

В практической жизни борьба индивида с *ius divinum* принимает форму протеста против ограничений, наложенных на старое жречество, приносящее жертвы, - фламиниев и *Rex sacrorum*, которые, в отличие от понтификов и авгуров, были лишены права занимать светскую должность.⁷¹⁹ Эти священнослужители должны были замещаться, и когда возникала вакансия, *pontifex maximus*, сохранявший власть рекса в этой сфере, как своего рода *paterfamilias* всего государства, выбирал лиц и мог заставить их служить, даже если они не желали. Но интересы общественной жизни теперь гораздо привлекательнее, чем обязанности культа, - человек хочет утвердиться там, где его самоутверждение будет замечено и оценено.

Эти попытки освобождения от *ius divinum* поначалу не увенчались успехом. В 242 году пламенный Марс был избран консулом; он надеялся, что вместе со своим коллегой Лутацием будет командовать морским походом против Карфагена. Но *ius divinum* запрещал ему покидать Италию, и *pontifex maximus* неумолимо следовал этому.⁷²⁰ Об этой ссоре у нас нет никаких подробностей; но в 190 году аналогичный случай записан полностью. Избранный претором фламен Квириналис, которому в качестве провинции была назначена Сардиния, был остановлен *ius divinum*, наложенным другим неумолимым понтификом; и только после долгой борьбы, в которой участвовали сенат, трибуны и народ, он был

вынужден подчиниться. Гнев его был так велик, что его с трудом уговорили не отказываться от преторства.⁷²¹ Естественно, стало трудно заполнять эти жреческие должности, так как было нечестно заставлять молодых людей, подающих надежды, совершать то, что было практически политическим самоубийством. Должность *rex sacrorum* оставалась вакантной в течение двух лет между 210 и 208 годами;⁷²² и в 180 году Корнелий Долабелла, *дуумвир Навалис*, будучи выбранным для этого священства, категорически отказался подчиниться понтифику, когда тот приказал ему сложить свои светские полномочия. За непослушание он был оштрафован и обратился к народу; в тот момент, когда стало очевидно, что обращение провалится, он сумел спастись, нагадав несчастливое предзнаменование. *Religio inde fuit pontificibus inaugurandi Dolabellae*; и здесь мы имеем странное зрелище использования *ius divinum* для поражения собственных целей. Такое положение вещей не нуждается в комментариях.⁷²³

Но самая необычная история такого рода - это история о пламене Юпитера, которую много лет назад я подробно рассказывал в "*Классическом обозрении*". Здесь я позволю себе воспроизвести ее в общих чертах. В 209 году молодой К. Валерий Флакк, черная овца большой семьи, против своей воли был провозглашен понтификом П. Лицинием на пост Фламена Диалиса.⁷²⁴ Глава римской религии мог прибегнуть к такому принуждению, но сделать это без согласия родственников жертвы было сложно и необычно. В данном случае, как прямо говорит нам Ливий, оно было применено из-за дурного характера мальчика - *ob adolescentiam negligentem luxuriosamque*; и совершенно очевидно, что этот шаг был предложен его старшим братом и другими родственниками, чтобы удержать его от беды. Ведь, как мы уже видели, табу на это древнее священство было многочисленным и строгим, и среди ограничений, наложенных на его носителя, было одно, запрещавшее ему покидать свой дом на одну ночь. Таким образом, мы узнаем не только о том, что в те времена это священство было не в почете, но и о том, что для *лечения* и *лечения* религии чистый разум был уже не нужен. Но его можно было использовать как своего рода каторгу для знатного распутника; и не исключено, что столетие спустя попытка ввести мальчика Юлия Цезаря в то же самое священство, хотя историки представляют ее иначе, могла иметь ту же цель.⁷²⁵ Но в случае с Флакком странно то, что именно эти *cura* и *caerimonia*, если верить рассказу Ливия, оказали столь благотворное дисциплинирующее воздействие, что распутник стал образцовым юношей, предметом восхищения своей и других семей. Опираясь на свой прекрасный характер, он даже отстоял древнее право этого фламена занять место в сенате, право, которое долгое время оставалось в силе *ob indignitatem flaminum priorum*; и в конце концов он добился своего, несмотря на упорное сопротивление претора. Несколько лет спустя, в 200 году, этот же человек был избран курульным эдилом.⁷²⁶ Очевидно, что это был первый пример попытки совместить священство с магистратурой, поскольку сразу же возникла трудность, которая была решена способом, не имеющим прецедентов. Среди запретов, наложенных на этого жреца, был один, запрещавший ему приносить присягу; однако закон требовал, чтобы магистрат приносил обычную присягу в течение пяти дней после вступления в должность.⁷²⁷ Флакк настаивал на утверждении своей индивидуальности, несмотря на *ius divinum*, и сенат и народ поддержали его. Сенат постановил, что если он найдет кого-нибудь, кто принесет за него присягу, то консулы могут по своему усмотрению обратиться к трибуну, чтобы получить освобождающий *плебисцит*; это было должным образом получено, и он принес присягу по доверенности. В год своего пребывания на посту эдила мы видим, что он давал дорогие *ludi Romani*; а в 184 году он лишь по несчастливой случайности не получил преторства.⁷²⁸ В этой истории мы видим самоутверждение человека, который при поддержке сената, консулов и народа вырвался из древних ограничений ушедшей эпохи, и мы не можем не сочувствовать ему. Но римская история полна сюрпризов, и среди них я не знаю ни одного более

удивительного, чем успешная попытка Августа два века спустя возродить это жречество со всеми его нелепостями.[729](#)

Самоутверждение членов великих семей против *ius divinum* было неизбежным, и в только что приведенных случаях компромиссная позиция правительства была лишь тем, чего следовало ожидать в эпоху стрессов, перемен и новых идей. Но менее чем через двадцать лет после заключения мира с Карфагеном правительство внезапно оказалось лицом к лицу с тем, что можно назвать религиозным восстанием, главным образом среди низших сословий, включая женщин; и власти без колебаний вернулись к позиции добросовестных хранителей религиозной системы города-государства. Они начали осознавать, что с самого начала Ганнибаловой войны держали волка за уши; что им пришлось иметь дело с населением, которое уже не было ни чисто римским, ни даже чисто итальянским, и что даже истинные римляне были подвержены влиянию новых течений религиозного чувства. Во время войны они сделали все возможное, чтобы справиться с душевными и материальными проблемами этого населения, вплоть до того, что ввели поклонение, с некоторыми ограничениями, великой фригийской Матери богов. Но теперь, в 186 году, внезапная вспышка дионисийских оргий в Италии показала им, что все их средства оказались несвежими и недостаточными, и что волк вырвался на свободу.

Дионис долгое время находился в Риме под именем Либеры в храме Цереры, Либеры и Либеры, о котором подробно говорилось в моей одиннадцатой лекции.[730](#) Но маловероятно, что многие римляне признавали тождество Либеры и Диониса, и совершенно точно, что характерные черты дионисийского ритуала были совершенно неизвестны в Риме в течение трех столетий после основания храма. Этот ритуал, как он существовал в Греции с древнейших времен, сохраняя основные черты, которые он носил на своей первоначальной фракийской родине,[731](#) недавно был тщательно изучен и ясно изложен доктором Фарнеллом в пятом томе его "*Культов греческих государств*", и студенту, изучающему римскую религиозную историю этого периода, будет полезно внимательно изучить его пятую главу. В большинстве греческих государств, как и в Афинах, несмотря на периодические вспышки, более дикие аспекты культа не поощрялись, но в Дельфах и Фивах, *то есть* на Парнасе и Китароне, более яркие явления подлинного ритуала встречаются вплоть до позднего периода. В начале своего рассказа доктор Фарнелл объединил их под тремя названиями: "Дикий и экстатический энтузиазм, который он вдохновлял, самоотречение и единение с божеством, достигаемое посредством оргиастических обрядов и дикого священнодействия, а также заметная роль женщин в ритуале, которая в соответствии с определенным психическим законом делала особый призыв к их темпераменту".[732](#) На самом деле это означало именно ту форму религиозного экстаза, которая была особенно отвратительна для умов старых римлян, создавших *ius divinum* с его трезвым ритуалом и практическими представлениями о сверхъестественных силах вокруг них. Изучая эту религию, мы не нашли ничего, что заставило бы нас хоть на мгновение предположить, что она обладала каким-либо психическим эффектом, таким как "выход за пределы обыденного сознания и ощущение единения с божественной природой".[733](#) В латинском языке действительно не было слов для выражения подобных эмоций.[734](#)

Но было бы большой ошибкой полагать, что в Италии или даже в Риме не было почвы, на которой могли бы укорениться подобные эмоциональные обряды. Мы можем верить, что достоинство и трезвость римского характера были отчасти, по крайней мере, результатом дисциплины упорядоченной религии в семье и государстве; но это не значит, что римляне никогда не были способны на религиозную недисциплинированность, - отнюдь нет. Итальянский сельский праздник, как тогда, так и сейчас, был оживленным и непристойным,

насколько мы можем судить по тем немногим проблескам, которые мы получаем о нем; а в Риме древний праздник Анны Перенны, в котором участвовали женщины, был сценой веселья, как его описывает Овидий,⁷³⁵ - танцев, пения и опьянения, и нам не нужно удивляться, что он не нашел места в древнем календаре *ius divinum*. А в последнее время мы имели случай заметить в новом ритуале, учрежденном под руководством Сивиллиных книг, и особенно во время великой войны, явные признаки того, что естественные эмоции женщин, даже римских, должны были удовлетворяться представлениями и процессиями, в которых они могли участвовать, и что идеальное достоинство римской матроны часто сдавало позиции под страшным стрессом общественных и домашних тревог и опасностей. Неудивительно, что, когда римские войска уже много лет находились в Греции, а греки с каждым годом все больше стекались в Рим, дионисийские обряды попали в Италию, и неудивительно, что они сразу же нашли там благоприятную почву, хотя и были экзотикой.

История вакханалий рассказана Ливием в его лучшей манере, и независимо от того, правдива ли она буквально во всех деталях, она полна жизни и интереса. Сейчас в моде отвергать как ложь все, что вызывает удивление; и новейший историк Рима отвергает рассказ Ливия об открытии вакханалий как "интересный роман".⁷³⁶ К счастью, мы сейчас не занимаемся этой романтикой, если она таковой является; я лишь предлагаю остановиться на одном или двух моментах, более близких к нашей теме.

Во-первых, отметим, что семена этого зла были посеяны в Этрурии, самом опасном соседе римлян с религиозной точки зрения; ведь вряд ли стоит говорить, что все греческие влияния, проникавшие через Этрурию на пути в Рим, оказывались зараженными в ходе этого процесса. Согласно истории,⁷³⁷ обычный греческий религиозный шарлатан (*sacrificulus et vates*, как называет его Ливий), из тех, кого презирал Платон в "*Республике*",⁷³⁸ прибыл в Этрурию и начал посвящать в обряды; результатом стало пьянство, а с пьянством пришли преступления и безнравственность всех видов. Из Этрурии зло распространилось в Рим, где и было случайно обнаружено. Согласно приведенным свидетельствам, все началось с небольшого объединения женщин, которые открыто встречались днем всего три раза в год. Затем оно перешло под руководство жрицы из Кампании - другого опасного соседа Рима в плане религии и морали, - которая придала ему зловеющий оборот. Собрания проводились по ночам и сопровождалась не только характерными чертами старого фракийского ритуала, но и, как в Этрурии, самым отвратительным нечестием. Говорят, что этим была заражена значительная часть населения, включая молодых членов знатных семей, поскольку иерофанты, руководствуясь истинным миссионерским инстинктом, принимали в свои ряды только молодых людей. Мы не обязаны верить всему этому; но, судя по мерам, предпринятым правительством, в которых нет никаких сомнений, можно с уверенностью сказать, что в основном это правдивый рассказ. Бури и стресса, вызванных долгой войной с Ганнибалом, было бы достаточно, чтобы объяснить эти явления, даже если бы они не соответствовали известным психическим фактам.

Теперь давайте на мгновение обратимся к позиции правительства в этом необычном эпизоде римского религиозного опыта. С опасностью полностью справляются сенат и магистраты; власти *ius divinum* как таковые не имеют к ней никакого отношения. Характерно для эпохи, что речь идет не просто о религии, а о *заговоре* - *Coniuratio*.⁷³⁹ Именно это слово использует Ливий, и мы также находим его в документе под названием *Senatusconsultum de Bacchanalibus*, часть которого, к счастью, дошла до нас. Это слово также использовалось, заметим, в отношении заговора Катилина в следующем веке, и оно всегда передает идею *восстания* против порядка и благосостояния государства. В данном случае это было восстание против всего тела *mos maiorum*, *ἥθος* города-государства Рима. Ведь это была

попытка вытеснить древнюю религиозную жизнь этого государства *внешним суеверием, prava religio-prava*, потому что *deorum numen praetenditur sceleribus*; и поэтому, как выражается Ливий в восхитительной речи, вложенной в уста консула, сами римские боги чувствовали, что их *numen* загрязнен.⁷⁴⁰ Все речи Ливия, за исключением, пожалуй, военных, заслуживают внимательного изучения теми, кто хочет проникнуться римским духом в том виде, в каком его представлял августовский писатель; и эта речь - одна из самых ценных среди них.

Наконец, отметим шаги, предпринятые правительством в этой чрезвычайной ситуации. Как в Риме, так и в Италии к этому относятся как к полицейскому делу; виновных ищут и наказывают как заговорщиков против государства, и таким образом создается прецедент огромной силы для всех будущих дел с *внешними суевериями*, который сохранял свою силу вплоть до последней борьбы с христианством. Если считается, что чужеземные обряды опасны для государства или морали, они должны жестко подавляться в римском мире; если же они безвредны, их можно терпеть или даже, как культ Magna Mater, принимать в священный круг римских культов.⁷⁴¹ Но есть еще один урок, который можно извлечь из поведения правительства в этот кризисный момент. Кто бы мог предположить, читая эту ужасную историю и отмечая почти произвольную энергию, с которой *coniuratio* была уничтожена, что дионисийские обряды даже сейчас будут терпимы при определенных условиях? О том, что так оно и было, свидетельствует не только Ливий, но и сам *сенатусконсульт*.⁷⁴² Теперь правительство было вынуждено признать, что есть римляне, для которых *ius divinum* уже не достаточно и которые нуждаются в более эмоциональной форме религии. Если кто-либо (так гласил *сенатский консилиум*) по совести чувствовал, что не может полностью отказаться от новой религии, он мог лично обратиться к городскому претору, и претор выносил вопрос на заседание сената, на котором должно было присутствовать не менее ста человек. Сенат может дать разрешение на богослужение при условии, что на нем будет присутствовать не более пяти человек, не будет ни общего фонда для его поддержки, ни постоянного священника, который бы председательствовал на нем". Эти положения, говорит Ост,⁷⁴³ являются уступкой сильному духовному течению, которое стремилось найти что-то более свежее и лучшее, чтобы занять место старой религии форм; и в целом мы можем согласиться с ним. Все религиозные возрождения могут сопровождаться моральным злом, но все они безошибочно выражают естественное и благородное стремление человеческого духа.

Вскоре после этого, в 181 году, правительство решительно пресекло еще одну попытку, хотя в данном случае и нелепую, внедрить в Риме чуждые религиозные идеи. Об этом нам рассказывает не только Ливий, но и древнейший римский летописец Кассий Гемина, от работы которого Плиний сохранил фрагмент, относящийся к этому вопросу.⁷⁴⁴ Кассий почти наверняка был жив в 181 году и помнил это событие;⁷⁴⁵ и хотя его рассказ и рассказ Ливия отличаются в деталях, мы можем принять эту историю как в основном правдивую. Один секретарь (*scriba*), имевший землю на Яникуланском холме, выкопал там каменный гроб с надписью, гласившей, что в нем похоронен царь Нума. Останков тела не нашли, но в квадратном каменном гробу внутри были обнаружены книги, написанные на бумаге (*charta*) и предположительно являющиеся сочинениями Нумы о пифагорейской философии. Эти труды читали многие люди, и в конце концов их прочитал претор, который сразу же объявил их подрывными для религии. Конечно, невозможно, чтобы что-либо, исходящее от Нумы, имело такой характер; очевидно, что даже в то время писания считались нелепой подделкой, составленной с целью вложить странные доктрины в авторитет имени Нумы; ведь легенда о

религиозной связи между Нумой и Пифагором должна была быть известна в то время. Первооткрыватель обратился к трибунам, которые передали дело в сенат, а сенат уполномочил претора сжечь книги в Комиции, что и было сделано в присутствии большого собрания.

В одной из последующих лекций мне будет что сказать о возрождении пифагорейства во времена Цицерона, а сейчас мне не нужно пытаться объяснить, что такое возрождение может означать. Все, что нам нужно отметить, - это то, что в римском обществе под мнимым авторитетом имени Нумы 181 распространялось нечто подрывное по отношению к римской религии, и что сенат, предупрежденный недавним опытом, решил немедленно это искоренить. Похоже, они внезапно осознали, что Греция, а в данном случае в основном Магна-Грация, посылает в Рим ловких агентов для распространения идей, которые могут сделать народ менее податливым к власти. В напряжении великой войны и в течение многих лет после нее они, вероятно, не задумывались о неизбежном результате трудов такого человека, как Энний, который несомненно был ответственен за распространение этих самых пифагорейских представлений.⁷⁴⁶ Теперь, кажется, наступила реакция против прилива восхищения всем греческим;⁷⁴⁷ но было слишком поздно, чтобы остановить поток. Оставалось только надеяться, что в жизни и умах более мудрых римлян новая греческая цивилизация так пропитает старое римское невежество, что инстинкты *virtus* и *pietas* не пострадают окончательно: и в какой-то степени эта надежда оправдалась. Но для масс такой надежды не было. Греческое учение, дошедшее до их сознания, почти полностью принадлежало *ludi scenici*; и теперь я должен сказать пару слов в заключение об этом пагубном влиянии - пагубном, то есть в той мере, в какой оно затрагивало старые религиозные идеи.

У меня был повод, когда я рассматривал мнение доктора Фрейзера о том, что римская религия допускала такие идеи, как брак богов со всеми его естественными последствиями,⁷⁴⁸ указать на то, что его доказательства были почти полностью получены от авторов пьес того самого периода, о котором мы сейчас говорим. Я сказал, что он, по-видимому, обоснованно заключает, что существовала популярная идея такого рода, которую государственная религия не признавала; но что ее можно легко объяснить как естественный эффект вырожденной греческой мифологии, популяризированной греческими драмами, адаптированными к римской сцене, на некоторые особенности римской теологии, и особенно на функциональное сочетание мужских и женских божественных имен в итальянских обращениях к божествам. Ничто не могло быть более естественным, чем то, что драматурги воспользовались такими сочетаниями, чтобы придумать или перевести комические отрывки, чтобы угодить римской публике, "состоящей теперь в основном из полуобразованных мужчин, потерявших веру в свою собственную религию, и множества более мелких людей смешанного происхождения и национальности". Мы не знаем достаточно о старых комедиях, чтобы быть уверенными, насколько далеко они продвинулись в этом направлении, хотя мы уверены, говоря словами Целлера,⁷⁴⁹ что невозможно было пересадить греческую поэзию на римскую почву, не привнеся с собой греческую мифологию; или, как я бы сказал, не подчинив старую разумную идею о Силе, проявляющей себя во вселенной, греческой фантазии облечь эту Силу в человеческую форму и наделить ее человеческими недостатками и слабостями.

Но о двух великих литературных деятелях той эпохи, до которой мы дошли, Эннии и Плавте, мы знаем без сомнения, что они учили невежественного римлянина своего времени не только быть равнодушным к своим божествам, но и смеяться над ними. Как раз в то время, когда в Комиции сжигали поддельные книги Нумы, в Риме стал известен знаменитый

перевод Эннием *Священной истории Эвгемера*, в котором преподавалась доктрина человеческого происхождения всех божеств; и хотя от комедий Энния почти не осталось фрагментов, можно предположить, что он ни минуты не колебался, выставляя богов на посмеище на сцене. Именно он написал знаменитые строки в своей трагедии "Теламо":⁷⁵⁰

ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitum, sed eos non curare opinor quid agat humanum genus,

который (как я уже говорил в другом месте)⁷⁵¹ наносит прямой удар по действительности жертвоприношений и молитв, открыто заявляя, что боги не интересуются человечеством. Это та же эпикурейская доктрина, которую впоследствии проповедовал Лукреций, и я должен вернуться к ней в следующей лекции. А пока давайте выберем пару примеров более явных свидетельств из сохранившихся пьес Плавта, которые начали выставляться в Риме как раз к концу войны с Ганнибалом.

Вот пример того, как семейные отношения греческих богов могли быть представлены в забавном виде под римскими именами. Алкезимарх в "*Кистеллариум*" хочет сделать сильное утверждение и начинает:⁷⁵²

at ita me di deaeque, superi et inferi et medioxumi,

но тут же переходит к конкретизации этих божеств по их именам и отношениям - и *ошибается в последнем*. Мелаенис поправляет его в манере, которая (как отмечает Ост)⁷⁵³ могла показаться комичной римской аудитории только в том случае, если она уже была знакома с семейными сплетнями богов.

itaque me Iuno regina et Iovi' supremi filia itaque me Saturnus eius patruos-ME. ecastor, pater. AL. itaque me Ops opulenta, illius avia-ME. immo mater quidem.

Возможно, здесь высмеивается не сами боги, а причуда эпохи к божественной генеалогии; но в любом случае этот отрывок показывает, насколько безвозвратно был утрачен реальный безличный характер древнеримского *нумена* и как невозможно было в такую эпоху поверить в то, что когда-то торжественные обряды *ius divinum* действительно могли что-то дать.

Но самое замечательное свидетельство находится в "Амфитруо",⁷⁵⁴ где Юпитер и Меркурий являются одними *из действующих лиц*. Эта комедия чрезвычайно забавна и вполне могла развлечь парижан в той форме, которую придал ей Мольер; но для них она вряд ли могла быть такой же смешной, как для греков эпохи Новой комедии и их учеников - римлян времен Плавта, которые видели Зевса и Гермеса, Юпитера и Меркурия, попавших из-за своих собственных проступков в абсурдные и унижительные ситуации. Юпитер олицетворяет Амфитруо и таким образом добивается допуска к своей жене Алкмене! Комментарии излишни, если только не считать комментарием последнюю строчку пьесы:...

Nunc, spectatores, Iovi' summi causa clare plaudite!

Я не предлагаю далее следить за падением старых римских представлений об объектах поклонения, а также за пренебрежением и упадком *ius divinum*. Они не входят в рамки моей темы - религиозного опыта римского народа. До тех пор пока эти идеи и культ, который был их практическим выражением, были живы, они составляли часть этого опыта. Но я думаю, что достаточно доказал, что жизнь ушла из этих идей, а культ, следовательно, стал бессмысленным. Идеи о божественном могут обсуждаться философами по мере того, как

римляне начинают читать и в какой-то степени мыслить; внешние формы культа могут сохраняться в тех частностях, которые наиболее тесно связаны с общественной жизнью общины; но как религиозная система, выражающая человеческий опыт, мы покончили с этими вещами.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ XV

706 Полибий vi. 56.

707 Livy xxxi. 4 *ad fin.*, ср. xxv. 2, xxvii. 36 и т. д. Об *Iovis epulum* см. R.F. 216 foll. и приведенные там ссылки. Wissowa, R.K. foll. 111. 385 и далее. Я не уверен, что прав, ограничивая людей, причастных к эпалу 13 ноября, плебейскими магистратами.

708 Livy xxxi. 5. Важность слов "prolationem finium", похоже, не была замечена историками. Если они подлинные, то свидетельствуют о несомненно агрессивной позиции.

709 Livy xxxi. 7 и 8.

710 Livy xxxvi. 1.

711 Августин, *Civ. Dei*, iv. 27: "Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis. Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur indigna, etc. Expedire igitur falli in religione civitates."

712 Ливий xxxii. 9, ср. 28. В связи с этими *продигиями* стоит отметить, что в xxxii. 30 нам рассказывают, что один консул дал обет построить храм Юноне Соспите, которая в своей знаменитой резиденции в Ланувии была постоянным центром чудес. Ливий xxxiv. 53 помещает строительство этого храма в *foro olitorio* тремя годами позже, если мы можем читать там *Sospitae* вместо *Matutae* в MSS. с Сигонием: (ср. Aust, *de Aedibus*, p. 21, и Wissowa, R.K. 117). Это интересное божество было принято в римский культ в 338 г. до н.э., но не перенесено из Ланувия, который имел особые религиозные отношения с Римом. См. *Myth. Lex.* vol. ii. p. 608, где Фогель описывает атрибуты этой Юноны в искусстве. Храм в Риме был построен в 194 году. Был ли он предназначен для уменьшения предсказаний в Ланувии, сказать невозможно, но, судя по записям о *продигиях* в *Julius Obsequens*, он имел именно такой эффект. Я обнаружил только четыре *продигия*, о которых сообщалось из Ланувия после этой даты.

713 См. отрывок из Frontinus, *de Aqueductibus*, i. 7 (в издании К. Гершеля приводится чтение лучшего MS.), а также изуродованный отрывок в новых эпитафиях Ливия, найденных Гренфеллом и Хантом в Египте (*Oxyrrhyncus Papyri*, vol. iv. pp. 101 и 113). Общее значение этих двух отрывков, взятых вместе, кажется мне таким, каким оно дано в тексте.

714 Cic. *ad Fam.* i. 1 и 2. Несколько похожий случай в 190 году до н. э. можно найти в Livy xxxviii. 45, где оракул запретил римской армии пересекать хребет Тавра.

715 Ливий xxxiv. 55.

716 Ливий xxxviii. 56, упоминает статуи Сципиона Старшего, его брата Луция и Энния "в памятнике Сципиона" у Porta Capena, и еще одну статую Сципиона в Литернуме, где у него была вилла; об этой Ливий говорит, что сам видел, как ее снесло бурей. О статуях и бюстах в Риме см. Плиний xxxiv. 28 и далее; Mrs. Strong, *Roman Sculpture*, p. 28 и далее; *Cambridge Companion to Latin Studies*, p. 550 и далее; и о монетах, p. 456.

717 См. выше, стр. 240, о замечательном исключении в случае старшего Сципиона, чьей практикой в Риме было подниматься в Капитолийский храм перед рассветом и созерцать статую Юпитера; собаки никогда не лаяли на него, а эдитус открывал *cella Iovis* по его зову. Я не вижу веских оснований отвергать эту историю, которая вряд ли была выдумана. Она восходит к двум авторам, Оппию, другу Цезаря, и Юлию Гигину, библиотекарю Августа (Gell. vi. 1. 1), и, вероятно, основана на традиции. Ливий упоминает ее в xxvi. 19, и предполагает, что этот и другие способы Сципиона были придуманы, чтобы произвести впечатление на толпу. Римский ум, естественно, был против такого индивидуализма в религии; но Сципион, несомненно, был более знаком с греческими идеями, чем его современники. В главе "Идеализм" своей небольшой книги *"Религия и искусство в Древней Греции"* профессор Эрнест Гарднер пишет: "Статуя (Афины) работы Фидия в Парфеноне предлагала не просто ту форму, в которой она решила бы предстать перед смертным взором, но фактически показывала ее форму, как будто она сама открылась скульптору. Созерцание такого образа помогало поклоняющемуся не меньше, а может быть, и больше, чем любое богослужение или ритуал, привести себя в единение с богиней и, как гражданин избранного ею города, соответствовать ее воле, прилагая все усилия для ее превосходства в политике, литературе и искусстве". В том, что Сципион испытывал подобные чувства, сомневаться не приходится, хотя статуя не была великим произведением искусства, как статуя Фидия. Ср. Lucretius, vi. 75 и далее.

718 См. ниже, с. 386.

719 Marquardt, 332, и Mommsen, *Staatsrecht*, i. ed. 2, p. 463 foll.

720 Ливий, *Epit.* xix.

721 Livy xxxvii. 51: "Religio ad postremum vicit, ut dicto audiens esset flamen pontifici". Здесь *religio* используется в смысле обязательства перед *ius divinum*.

722 Livy xxvii. 6; ср. 36.

723 Эта история рассказана в Livy xl. 42.

724 Livy xxvii. 8. О принудительной власти (*capere*) Понта. Макс. см. Marq. 314. Эта история могла быть взята из анналов Валерия Флакка, а также из анналов понтификов; она, очевидно, была хорошо известна, так как ее знал Валерий Максим (vi. 9. 2).

725 Velleius ii. 43.

726 Livy xxxi. 50.

727 О клятве см. "Lex incerta reperta Bantiae", строки 16 и 17, в Bruns, *Fontes Iuris Romani*. О табу на клятву упоминает Геллий 10. 15. 3.; Фест 104, и Плутарх, *Quaest. Rom.* 113.

728 Ливий xxxii. 7; xxxix. 39.

729 Tac. *Ann.* iv. 16.

730 См. выше, p. 255.

731 Farnell, *Cults of the Greek States*, vol. v. p. 85 foll. Очень интересно современное сохранение дионисийских обрядов, недавно обнаруженное во Фракии г-ном Докинзом (*Hellenic Journal*, 1906, p. 191).

732 Farnell, *op. cit.* vol. v. p. 150.

733 Цитируется Фарнеллом, р. 151, из книги Роде *"Психея"*.

734 Не исключено, что *superstitio* первоначально имело такое значение; см. W. Otto в *Archiv für Religionswissenschaft*, 1909, р. 548 и далее; издание Майора в *Cic. de Nat. Deorum*, примечание к ii. 72 foll.

735 Овидий, *Фасты*, iii. 523 и далее. См. также *"Римское общество в эпоху Цицерона"*, р. 289.

736 См. *"Историю Римской республики"* г-на Хайтланда, т. ii. с. 229 прим. и сн. Wissowa в Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.* s.v. "Bacchanalia".

737 Livy xxxix. 8 и далее.

738 Plato, *de Rep.* 364 B; ср. *Laws*, 933 D.

739 "Quaestio de clandestinis coniurationibus decreta est", Livy xxxix. 8; так же в гл. 14 и 17. Ср. *Sctm. de Bacchanalibus*, строка 13, "conioura (se)". Этот документ, строго говоря, является письмом к магистратам "in agro Teurano" в Бруттии, содержащим распоряжения *Senatus consultum*. Его можно найти в Bruns, *Fontes Iuris Romani*, или в Wordsworth, *Fragments and Specimens of Early Latin*.

740 Livy xxxix. 16: "Omnia, dis propitiis volentibusque, faciemus, qui quia suum numen sceleribus libidinibusque contaminari indigne ferebant," etc.

741 Mommsen, *Strafrecht*, р. 567 foll.

742 Livy xxxix. 18 *ad fin.* *Sctm. de Bacch.* lines 3 foll.

743 *Religion der Römer*, р. 78.

744 Ливий xl. 29, похоже, собрал свой рассказ из Кассия Гемина и других летописцев, насколько мы можем судить по ссылке на них в Плинии, *N.H.* xiii. 84; Валерия Антиаса, который просто заявил, что писания были пифагорейскими, а также нуманскими, Ливий отвергает как не знающего о хронологической невозможности сделать царя современником философа. Фрагмент Кассия Гемина цитируется в Плинии, с. 86; Val. Max. i. 1, и Плутарх, *Numa* 22, ничего не добавляют к нашим знаниям об этом инциденте.

745 См. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, i. 268; Плиний, *loc. cit.*, называет его "vetustissimus auctor annalium", но его работа была более поздней, чем *Анналы* или *Origines* Катона.

746 Энний был родом из Южной Италии (Рудии в Мессапии), родины пифагорейства. Следы этого учения в его работах см. в книге Рида о Цицероне, *Academica priora*, ii. 51.

747 Этой точки зрения придерживается Колин (Colin, *Rome et la Grèce, 200-146 B.C.*, р. 269 и далее). Эта реакция, вероятно, была лишь частью общего возврата к консерватизму, который мы отмечаем в действиях правительства в религиозных вопросах.

748 См. выше, р. 149 и далее.

749 Цитируется по Aust, *Religion der Römer*, р. 64. Этот отрывок приводится в кратком трактате Целлера *"Религия и философия в Риме"*, перепечатанном в его *"Vorträge und Abhandlungen"*, ii. 93 foll.

750 Ribbeck, *Fragmenta Tragicorum Latinorum*, р. 54.

751 *Социальная жизнь в Риме в эпоху Цицерона*, с. 334.

752 *Cistellaria*, ii. 1. 45 foll.

753 Aust, *op. cit.* p. 66.

754 См. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, vol. i. p. 75.

ЛЕКЦИЯ XVI

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РИМСКАЯ РЕЛИГИЯ

В конце прошлой лекции я сказал, что идеи о Божественном могли обсуждаться в Риме философами, поскольку римляне начали читать и в какой-то степени думать. В эпоху, которой мы достигли сейчас, во второй половине II века до н. э., этот процесс фактически начался, и я предлагаю в этой лекции кратко рассмотреть его. Но мой предмет - римский религиозный опыт, и я могу найти место для философии только в той мере, в какой философия, представленная в Риме, имела действительно религиозную сторону. Другая причина, не позволяющая мне уделить ей много места, заключается в том, что в Риме она была совершенно экзотической, не имела коренных корней в римской жизни и мысли и никогда серьезно не затрагивала умы низшего и менее образованного населения. И я должен добавить, что те виды греческой философии, которые вообще нас касаются, были полностью и умело рассмотрены: один - в томе ii лекций доктора Кэрда по этому основанию, посвященных *эволюции теологии у греческих философов*, - работа, из которой я многое почерпнул, а другой - доктором Массоном в его наиболее поучительной работе о великом эпикурейском поэте Лукреции.

В двух последних лекциях мы увидели, что во втором веке до нашей эры римлянин быстро становился религиозно обездоленным - кастанье без утешения и без чувства, что оно ему необходимо. Он был обездолен, во-первых, в отношении своего представления о Боге и своего отношения к Богу; ведь если мы возьмем наше старое определение религии, которое кажется мне постоянно полезным, мы вряд ли сможем сказать о той эпохе, что оно демонстрировало какое-либо действенное желание быть в правильных отношениях с Силой, проявляющейся во вселенной. Старая идея о проявлении Силы в различных *нуминах* больше не имела отношения к римской жизни; вид жизни, в котором она проросла и выросла, - жизнь сельского хозяйства и воинственной самообороны - канул в Лету с ростом большого города, упадком мелкого фермера и расширением империи; и никакой новый информирующий и вдохновляющий принцип не занял его место. Во-вторых, он был лишен чувства долга, которое во многом зависело от религии, как в семье, так и в государстве. Не было никакой новой силы, которая бы создавала и поддерживала совесть. В общественной жизни, конечно, религиозная клятва была все еще сильна и продолжала оставаться таковой, хотя есть некоторые признаки того, что ее обязывающая сила была менее сильной, чем раньше, особенно в армии.⁷⁵⁵ Но в таком сложном обществе, каким был Рим в последние два века до нашей эры, требовалось нечто большее, чем узы, санкционированные гражданским и религиозным законом; необходимо было чувство долга перед семьей, рабом, провинциалом, бедным и несчастным. Не было ни источника нравственного действия, ни религиозного освящения морали, ни стимула к нравственным усилиям. Индивид быстро развивался, освобождаясь от государства и групповой системы общества; но он развивался в неверном направлении. Важность "я", осознаваемая как в высшем, так и в низшем

обществе, превращалась в самопожертвование, безразличие ко всему, кроме себя. Теперь нам предстоит выяснить, может ли философия сделать что-либо, чтобы облегчить эту обездоленность римлян в отношении Бога и долга.

Первой философской системой, действительно появившейся в Риме, была система Эпикура⁷⁵⁶; но она быстро исчезла на время и стала популярной только в прошлом веке до н. э., и то в самой отталкивающей форме. Ему действительно было суждено вдохновить благороднейший ум римских мыслителей на величайшую поэзию, когда-либо написанную; но мне нет нужды говорить о нем, поскольку он никогда не был настоящей частью римского религиозного опыта. Хотя она и была способна принести людям много пользы в бурный и индивидуалистический век, она не делала и не могла делать этого, устанавливая религиозную санкцию на поведение. Эпикурейские боги были совершенно недоступны для совести человека. Они были излишни даже для атомной теории, на которой держалась вся система;⁷⁵⁷ и что понимал под ними сам Эпикур или любой из его последователей вплоть до Лукреция, - предмет тонких и недоуменных споров.⁷⁵⁸ Ясно одно: они не интересовались людьми;⁷⁵⁹ и естественным выводом будет то, что люди не должны им поклоняться; однако, как ни странно, сам Эпикур принимал участие в поклонении, причем в поклонении национальной религии своего родного города. Филодем, современник Лукреция, прямо утверждает это,⁷⁶⁰ и даже настаивает на том, что эпикуризм дал религиозную санкцию морали, которая отсутствовала в стоицизме.⁷⁶¹ Сам Лукреций явно считал поклонение естественным и возможным. "Если ты не очистишь свой разум от ложных представлений, - говорит он, - *nes delubra deum placido cum pectore adibis*".⁷⁶² Человек может продолжать поклоняться своим предкам, но совершенно без страха, и когда он со "спокойным умом" принимает участие в обрядах своих отцов, таинственное божественное влияние может проникнуть в его разум; "образы Зевса, Геракла, Афины могут проникать в него и впечатлять его видом и характером каждого божества, неся с собой внушения добродетели, мужества, мудрого совета в трудностях".⁷⁶³ Очевидно, что и Эпикур, и его последователи чувствовали трудность и опасность полного разрыва с религиозными привычками народных масс и добросовестно делали все возможное, чтобы примирить свою веру с народной практикой - попытка, которая имеет аналог в религиозных спекуляциях наших дней.

Но для римского последователя Эпикура, совершенно не знакомого с такими тонкими идеями, как проникновение божественного влияния в разум посредством религиозного созерцания, эта неубедительная попытка привести апатичных богов в связь с человеческой жизнью должна была быть совершенно бессмысленной. Цицерон хорошо выражает здравый смысл римлянина в самом начале своего трактата "О природе богов".⁷⁶⁴ "Если правы те, кто отрицает, что боги имеют какой-либо интерес к человеческим делам, то где же место для *pietas*, для *sanctitas*, для *religio*?" Что, добавляет он, толку в поклонении, почитании, молитве? Если все это просто выдумки, то *pietas* не может существовать, а вместе с ним, как мы можем предположить, должны исчезнуть и *fides*, и *iustitia*, и вообще социальные добродетели, которые удерживают общество вместе. Такая критика характерна для римлян, и мы можем считать, что она точно отражает чувства старомодного римлянина времен Цицерона, а также стоика или академического критика эпикуризма. С другой стороны, верующий эпикуреец в Риме вряд ли согласился бы на компромисс; он покончил со своими богами и их поклонением, и такая "фантастическая симуляция" вряд ли его привлечет. Даже Лукреций, чей ум был в некотором смысле по-настоящему религиозным, в только что процитированном отрывке не более чем *намекает* на реальное поклонение богам, и он совершенно ясно говорит, что спокойствие и счастье, исходящие от созерцания, и наказание, которое следует за проступками, - оба чисто субъективные; не боги активно влияют на жизнь человека, а сам человек влияет на эту жизнь, открывая свой ум для созерцания богов. Этот отрывок Лукреция

(vi. 68 и далее), если я не ошибаюсь, является ближайшим подходом к настоящей религии, который мы находим в истории римского эпикуризма; однако, насколько нам известно, он не принес никаких плодов. Мне кажется, что в нем выражено подлинное чувство, *religio*, но это выражение затуманено сознанием непоследовательности.

Дело в том, что в системе Эпикура сила, проявляющаяся во вселенной, не божественная, а механическая; боги не имеют к ней никакого отношения, они не могут быть активными, их совершенство обретаётся в покое; они являются дополнением, послесловием в системе. Таким образом, все попытки примирить власть с народной религией неизбежно должны быть неудачными, и особенно в римском мире. В лучшем случае эпикурейские боги могли лишь служить примером квиетизма, который не мог быть силой добра в том активном мире бизнеса и власти.⁷⁶⁵ Реальная сила эпикурейства, по крайней мере для римлян, если я не ошибаюсь, была *аналогична* религиозной силе, хотя и далека от нее в действительности - я имею в виду глубокую и трогательную веру в самого Основателя как спасителя, которая так хорошо знакома всем читателям Лукреция.⁷⁶⁶ И настоящее наследие самого Лукреция для римской религии лишь косвенно религиозное - я имею в виду здоровое презрение к "суевериям" и всем низменным сторонам религиозной веры и практики, старой и новой.⁷⁶⁷ Если бы его преданность Мастеру коренилась больше в любви к добру и меньше в восхищении его умозрениями, если бы его презрение к *superstitio* было менее жестко догматическим, если бы он был более сочувственным и щедрым в своем отношении к итальянским представлениям о божественном, власть Лукреция, возможно, была бы сильной и постоянной.

Таким образом, эпикуризм не мог найти средства для исправления недостатка римлянина в отношении Бога и, как следствие, не мог обеспечить религиозную санкцию для его жизненного поведения. Какую силу он имел на поведение как этическая система - вопрос, выходящий за рамки моей темы. Несомненно, определенный тип ума, от природы чистый и добрый, склонный к самоотдаче, мог найти в эпикуреизме не только не вред, но даже положительную помощь; возможно, лучший способ оценить этот факт, который слишком часто упускают из виду, - прочесть защиту эпикурейской этики, вложенную в уста Торквата в первой книге *de Finibus*,⁷⁶⁸ человеком, который был далек от симпатий к этому вероучению. Но для римлянина той эпохи, когда представления о долге и дисциплине теряли силу, эта заманчивая вера, с удовольствием в качестве *summum bonum* и с квиетизмом в качестве идеала человеческой жизни,⁷⁶⁹ вряд ли могла быть реальным стимулом к активной добродетели; римлянин нуждался в укреплении, а это было не тонизирующее, а успокоительное средство. Гораздо более ценным во всех отношениях и гораздо лучше отвечающим лучшим инстинктам римского характера было соперничающее с ним вероучение стоицизма, и я должен посвятить остальную часть лекции рассмотрению его религиозного аспекта.

Риму очень повезло, что во втором веке до нашей эры его лучшие и самые способные люди попали в руки не эпикурейцев, а стоиков - в руки одного стоика, обладавшего высоким положением, прекрасным характером и здравым смыслом. Поскольку римлянин был обделен как в отношении Бога, так и в отношении долга, он нашел в стоицизме объяснение места человека во вселенной - объяснение, напрямую связывающее его с проявляющейся в ней силой и вытекающее из этого отношения в качестве *обязательного* принципа поведения и долга. Это должно сразу же сделать религиозный характер стоицизма очевидным. Совершенно верно, как сказал давно покойный мистер Леки,⁷⁷⁰ что "стоицизм, которому учил Панаэций Родосский, а вскоре после него сириец Посидоний, стал истинной религией образованных классов. Он дал принципы добродетели, окрасил

самую благородную литературу того времени и направил все развитие морального энтузиазма". К этому остается только добавить, что она пробудила в умах совершенно новое представление о Божестве, далеко превосходящее римскую *нумину* и греческий политеизм, но не способное примириться с ними; так что ее можно воспринимать как внезапный свет на старые представления о Силе, прославляющий и преображающий их, а не как, подобно эпикурейской вере, горькое и презрительное отрицание унаследованных человеком религиозных инстинктов. Но прежде чем мы перейдем к более подробному рассмотрению этого просветления, позвольте мне сказать несколько слов о стоическом миссионере Панаэтии и Сципионе Аэмилиане, его самом знаменитом ученике.

Сципион, родившийся в 184 году, представлял собой счастливое сочетание лучших качеств римского аристократа и восприимчивого интеллекта, который для римлянина был главным результатом греческого либерального образования. Его знаменитый отец, Аэмилий Паулюс, дал ему здоровое воспитание; он не был простым книжником, а практичным мужественным римлянином, с прочным умственным фундаментом моральной чистоты (*pietas*), прочно укоренившимся в традициях и инстинктах его собственной семьи. На этом фундаменте, как уже было сказано,⁷⁷¹ можно надежно возвести надстройку интеллектуальной культуры, не разрушив ее, что и произошло, как со Сципионом, так и с тем кругом его друзей, который стал столь знаменитым в римской истории. В самом начале жизни он стал близким другом Полибия, чей рассказ об их первом безоговорочном общении - один из самых восхитительных отрывков во всей античной литературе;⁷⁷² и от Полибия он, несомненно, научился думать. Он должен был научиться понимать реальную природу Римской империи, ценить силы, которые вызвали ее к жизни,⁷⁷³ качества, которые сохранили ее в страшной борьбе с Ганнибалом, и долг благородного римлянина по отношению к ней. От Полибия, правда, он вряд ли почерпнул много света в вопросах религии или морали; но этот государственный деятель и историк неизбежно должен был приучить его в ходе их долгого общения к более глубоким размышлениям о мире, в котором он жил и должен был играть в течение многих лет ведущую роль. Таким образом, он был хорошо подготовлен к дружбе с более духовным наставником.

Панаэций, который, вероятно, был примерно того же возраста, что и Сципион, имел то преимущество, что, будучи гостем Рима, он был родосцем, *то есть* гражданином единственного греческого государства, которое почти постоянно находилось в хороших отношениях с Римом и представляло для него большую ценность. Кроме того, он был отпрыском старинного и уважаемого в этом городе рода, а значит, во всех отношениях подходящим другом и спутником для великого римского вельможи. Когда началась их дружба, мы точно не знаем, но точно известно, что он жил около двух лет вместе с Полибием в доме Сципиона, и эти годы, вероятно, пришлись на период между 144 и 141 годами до н. э., после возвращения Сципиона из завоевания Карфагена.⁷⁷⁴ Когда в 141 году Сципион по поручению сената отправился наводить порядок в восточном Средиземноморье, он взял с собой Панаэтия,⁷⁷⁵ и привез его домой, чтобы жить с ним снова в качестве гостя, возможно, до его отъезда на Нумантинскую войну в 134 году, после чего маловероятно, что они встретились снова до внезапной смерти Сципиона в 129 году. Я особенно подробно останавливаюсь на степени их близости, поскольку хочу дать понять, что это не была обычная или мимолетная дружба между заурядным греческим философом и обычным римским государственным деятелем. И государственный деятель, и философ были намного выше обычного уровня своего рода, и в ходе этой длительной близости у них должна была быть полная возможность учиться друг у друга. От Сципиона Панаэций узнал секреты римского темперамента и правильные методы работы с ним, и результатом этого стало счастливое изменение старой жесткости стоических принципов - их адаптация к римскому

характеру, имевшая далеко идущие последствия. От Панаэция Сципион и его друзья узнали новую и поучительную концепцию места человека во Вселенной и его отношения к проявляющейся в ней Силе. Чтобы понять силу воздействия стоицизма на разум этих римлян и их интеллектуальных преемников, необходимо иметь четкое представление об этом просветлении.

До сих пор в религии Рима или любого другого города-государства не было ничего, что делало бы неизбежным, разумным поклонение Силе, кроме традиции и собственных интересов, связанных с традицией и собственными интересами семьи и города. Боги, как мы видели, принадлежали семье или городу как божественные обитатели, и если вы пренебрегали ими, они проявляли свой гнев против вас. Первоначально это была *religio*, чувство благоговения перед чем-то отличным от человека и неизвестным ему, которое заставляло его умиловать то, чего он мог бояться, но не имел причин, кроме инстинкта самосохранения, для почитания; а позже, когда он лучше узнал своих *нуминов*, сделал их, так сказать, своими и сформулировал методы их умилования, он постепенно стал принимать их как должное и поклоняться им как вопросу традиционного долга. Идея подчинить свою жизнь воле любого из этих *нуминов*, конечно, была бы для него совершенно странной - это выражение не имело бы для него никакого значения. Помощь, которую он искал у них, была не моральной, а материальной.⁷⁷⁶ Но теперь, когда *religio* загипнотизирована и успокоена, а традиция соблюдения церемоний становится все более тусклой и слабой, когда он остался один на один со своими ближними и не имеет никаких обязательных причин для правильного поведения по отношению к ним, он может узнать из стоицизма, что есть Сила, которая выше и выше всех его *numina*, но включает и охватывает их всех, и которой, и с помощью которой, как человек, наделенный разумом, он *должен* соответствовать в своей жизни.

Теология, которой придерживался и учил Панаэций, как и все стоики во все эпохи, основывалась на двух ведущих мыслях, в соотношении которых заключено ядро стоической этической системы. Первая из этих мыслей такова: вся Вселенная, во всех ее формах и проявлениях, безошибочно показывает работу Разума, Ума; без ума, разума, *spiritus*, как называет его Цицерон,⁷⁷⁷ Вселенная не могла бы существовать. Мне нет нужды вдаваться в происхождение и историю этой мысли; для нас важно прояснить ее теологические последствия. Очевидно, что стоику вполне естественно было прийти к убеждению, что эта вселенная, наделенная Разумом - Разумом, далеко превосходящим все человеческие возможности, - сама должна быть Богом. Аргументы стоиков в поддержку этого дальнейшего шага действительно неубедительны, как и неизбежно должны быть; они хорошо изложены в начале второй книги сочинения Цицерона *de Natura Deorum* (основанного на сочинении Посидония, преемника и ученика Панаэция), где они кажутся нам довольно холодными и формальными. Этот шаг действительно невозможно сделать убедительным никаким силлогизмом; только когда мы пытаемся мыслить умом тех старых мыслителей, живших в мире бессмысленного поклонения, мы начинаем осознавать благородство убеждения, которое они тщетно пытались свести к силлогизму. *Sapiens a principio mundus, et deus habendus est*;⁷⁷⁸ этих слов, которые звучат как статья вероучения, нам достаточно без трудоемких аргументов Клеанфа и Хрисиппа, которые мы можем прочесть в пятой и шестой главах книги Цицерона. Цицерон добавил к ним характерную иллюстрацию из городской жизни, которую я могу процитировать как более полезную для нас. "Если человек входит в дом, гимназию или форум и видит, что там царят разум, метод и дисциплина, он не может предположить, что они возникли без причины, но воспринимает, что там есть кто-то, кто правит и кому подчиняются: насколько больше, когда он созерцает движения и обороты, которые можно увидеть во вселенной (*например*, в небесных телах), он должен заключить,

что все они управляются сознательным Разумом!" И этот Разум может быть ничем иным, как Богом.

Это похоже на деизм XVIII века и может быть названо "естественной религией"; но стоики сделали еще один шаг и развили свою мысль до пантеизма. Идея личного Божества, отличного от Вселенной и ее Творца, была им неприятна; она приводила бы их к дуализму Разума и Материи, который с самого начала своей истории они решительно отвергали; их убеждением было Единство всего сущего, и они последовательно придерживались его, несмотря на постоянную и пагубную критику. Богословский результат этого убеждения недавно хорошо выразил доктор Басселл.⁷⁷⁹ Он говорит, в частности, о Сенеке, но то, что он говорит, в равной степени относится ко всем стоикам: "Хотя он жаждет видеть Бога в "моральном порядке Вселенной", в интересах единства он вынужден отождествлять Его со всеми другими известными силами. Поскольку Он есть все, то и имя Ему подходит любое. Он - сумма существования: или тайный и абстрактный закон, который им управляет: Он - Природа или Судьба. Частичные имена особых божеств - это все Его имена, и все вместе они составляют полноту божественного титула; но *они исчезают в необъятном небытии*, а не окрашивают или определяют его". Этот момент имеет огромное значение для изучения стоицизма в Риме; он был полностью разработан Посидонием и скопирован у него Цицероном и Варроном. "Бог, - говорит Цицерон в книге, которую я цитировал, - пронизывающий всю природу (*pertinens per naturam cuiusque rei*), может быть понят как Церера на суше, как Нептун на море и так далее, и ему можно и нужно поклоняться во всех этих различных формах"; не в суеверном страхе и покорности духу - ментальная установка, которую осудил Лукреций за много лет до написания этого трактата, - но с чистым сердцем и умом, следуя единому и истинному Богу во всех его различных проявлениях.⁷⁸⁰ Таким образом, стоический пантеизм, несмотря на свои слабые стороны, смог найти место для божеств города-государства и вдохнуть в них новую просветляющую жизнь. Нам, как и доктору Басселлу, может показаться, что они исчезнут в безмерном небытии; но для римского ума эпохи Сципиона, если я не ошибаюсь, они, напротив, могли спасти великую пантеистическую идею от такого же исчезновения. Я не могу не думать, что римская идея божественности, силы или силы воли, которую он называл *numen*,⁷⁸¹ нашла бы здесь средство возродить свою былую власть над римским умом и позволить ему понять как конкретный факт, а не просто как абстрактную идею, "*deus pertinens per naturam cuiusque rei*". В частности, римское представление о великом Юпитере, отце неба, могло обрести новую жизнь для людей, которые так долго привыкли называть его "лучшим и величайшим". Почти с самого начала стоицизма эта школа использовала Зевса, чтобы под видом личности и имени передать идею Разума во Вселенной;⁷⁸² и то же самое можно было бы с таким же успехом, а может быть, даже лучше, использовать для великого божества Капитолийского храма, которого его народ признавал открытым небом со всеми его проявлениями, небесным представителем доброй веры и праведных дел, а также особым защитником судеб Рима и его империи.

Вторая мысль, лежащая в основе религии или теологии стоицизма, заключается в том, что сам человек, единственный во всей Вселенной, разделяет с Богом полное обладание Разумом. Иными словами, только человек, помимо Бога, строго индивидуален, самосознателен, способен осознавать цель и работать над ее достижением; он настолько отличается от животных, настолько выше их (или, если называть его животным, то, говоря языком Цицерона,⁷⁸³ *animal providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii*), что он, несомненно, должен быть той же природы, что и Бог. И именно об этом, в строгом соответствии со всем стоическим учением, Цицерон в этом же отрывке прямо

говорит - человек есть *generatus a deo*. Так и в знаменитом гимне Клеанфа,⁷⁸⁴ процитированном святым Павлом в Афинах ("Ибо и мы - Его потомство"), говорится:...

Наивысшая слава бессмертных богов, Всемогуший вовеки, Владыка природы, правящий по закону, какое имя мы дадим тебе? Благословен Ты, ибо к Тебе должно взывать все смертное. Ибо мы - потомство Твое, и все, что в мириадах движений Живет на земле свой день, носит на себе один отпечаток - Твое подобие; Поэтому моя песня - о Тебе, и я вечно воспеваю Твою силу".

В этих великолепных строках ясно видно, что мыслится не только человек, но и все живые существа, животные вместе с человеком; и это соответствует истинному стоическому пантеизму. Но не в меньшей степени поэтому стоики считали человека единственным живым существом во вселенной, сопоставимым с Богом и способным общаться с ним в силу обладания Разумом. Как говорит Цицерон, несколькими строками дальше в цитируемом мною произведении, "*virtus eadem in homine ac deo est, neque ullo alio ingenio praeterea*". И поскольку каждое существо стремится сохранить и приумножить свою собственную сущность, довести ее до совершенства, полностью выразить ее, по врожденному закону своей природы, человек, наделенный Разумом более других существ, стремится, или должен стремиться, довести себя до совершенного выражения, отождествляя себя с божественным принципом, который он разделяет с Богом. По словам доктора Кэрда,⁷⁸⁵ "правлящая сила Разума настолько доминирует над его природой, что его нельзя назвать ничем иным, как самосознающим "я" (в отличие от других животных); и именно поэтому все его импульсы концентрируются в одном великом стремлении к самореализации". Но "я", которое он пытается реализовать, должно быть его истинным "я", а не иррациональными импульсами: "я", которое является частью божественного принципа. Он должен стремиться осознать себя как обладающего Разумом и таким образом войти в тесное общение с Богом, Разумом Вселенной. Те, кто хоть немного знаком с поздними римскими стоиками, Сенекой и Марком Аврелием, а также Эпиктетом, если мы можем включить его в их число, узнают в этой вдохновляющей мысли, смутной и бесплотной, какой бы она ни казалась, зародыш многих прекрасных выражений отношения человека к Богу, которые, кажется, приводят стоицизм в более тесную духовную связь с христианством, чем любое другое учение древнего мира.

Сочинение Цицерона, из которого я привожу цитату, первая книга его трактата "О законах", *то есть* о римской конституции, очень вероятно, основано на сочинении самого Панаэция,⁷⁸⁶ о котором нам прямо говорят, что он обсуждал эту конституцию вместе с Полибием и Сципионом в дни их счастливой близости в Риме.⁷⁸⁷ В любом случае, вместе с более ранней фрагментарной работой *de Republica*, мы можем найти ее полезной в попытке сформировать некоторое представление о влиянии этой второй ведущей стоической мысли на лучшие римские умы последних веков Республики. Как и следовало ожидать, мы видим, что акцент здесь делается не на человеке как личности. Человек не надеется реализовать свой собственный Разум в изоляции; стоики, хотя, как и их соперники, они представляют реакцию индивида против государства, все же прекрасно понимали, что человек в изоляции будет беспомощен и что его собственный разум требует, чтобы он реализовал себя в ассоциации со своими товарищами.⁷⁸⁸ Именно положение человека, связанного, во-первых, с Богом, во-вторых, с другими людьми, является здесь главным; и связующим звеном в каждом случае является Закон, который, в сущности, есть лишь одно из названий Высшего Разума и Высшего Блага. Я должен сказать несколько слов об этих двух аспектах положения человека в мире, чтобы объяснить, какое влияние, по моему мнению, оказало это учение на римский разум.

1. Объясняя отношение человека к Богу, Цицерон использует выражение, которое за несколько лет до этого он развил в прекрасном отрывке из "Республики": *истинный закон*, говорит он, - *это правильный разум*.⁷⁸⁹ В "Законах" он снова берет его на вооружение и утверждает, что, поскольку и Бог, и человек обладают разумом, между ними должна существовать прямая связь.⁷⁹⁰ А поскольку закон и разум идентичны, мы можем сказать, что закон - это обязательная сила этой связи. И снова это означает, что вселенную можно рассматривать как одно великое государство (*civitas*), гражданами которого являются и Бог, и человек (или боги и люди), или, по-другому, как государство, конституцией которого является Разум, или Божий закон, которому должны подчиняться все разумные существа. Такое повиновение само по себе является усилием, с помощью которого человек осознает свой собственный разум: он - часть разумной вселенной, и он не может восстать против ее закона, не нарушив при этом свой собственный высший инстинкт. Нетрудно понять, что такой способ выражения стоического теологического принципа пришелся бы по душе римскому уму. Этот ум был совершенно неспособен к метафизическому мышлению; но он мог без труда понять, опираясь на свои социальные и политические принципы и опыт, идею верховного разумного правления - так сказать, верховного *imperium*, восстать против которого было бы моральным *perduellio*, государственной изменой верховному закону, неписанному, как его собственный, и опирающемуся, как он думал о своем, на лучшие инстинкты, традиции, разум своего общества; От своей собственной конституции и законов он мог без особых затруднений переходить к конституции и законам *общинного государства и человеческой цивилизации*. Идея Бога в любом подобном смысле была для него действительно новой; но он мог постичь ее под выражением "универсальный закон правого разума", когда, например, совершенно не смог бы представить себе его как "Абсолют". Он может чувствовать себя гражданином государства, создателем и правителем которого является Бог, а законом - неизбежная сила Разума; он может осознать свое отношение к Богу как часть того же государства, одаренную той же способностью различать его правовые основы, а может быть, даже помогать управлять его законом путем разумного повиновения.

2. Разум, управляющий вселенной, может также служить основой для разумной связи человека со своими собратьями и религиозной основой, если он мыслится как Бог; ведь за признанием человеком божественного закона, *recta ratio*, как обязательного для него, вполне естественно следует признание им применения этого закона к миру, в котором он живет. "Человеческий закон появляется, - говорит Целлер, объясняя этот момент,⁷⁹¹ - когда человек осознает божественный закон и признает его требование к себе". И здесь легко понять, насколько полезной была бы эта концепция закона для римлянина времен Сципиона. До сих пор римское представление о праве и его изучение (как я уже выражался в другом месте)⁷⁹² было ограниченным, практическим, лишенным широты охвата, лишенным философского представления о моральных принципах, которые лежат в основе всякого закона и правления. Новая доктрина пробудила жизнь в этих сухих костях и положила начало римским юристам, многие из которых были стоиками в более или менее выраженной форме, карьере просвещенного правоведения, которое оставило современному миру одно из самых ценных наследий, унаследованных от древней цивилизации. Я думаю, что и в другом отношении она оказала непосредственное влияние на самого Сципиона и его окружение, а также на их умственных потомков, среди которых Цицерон был самым ярким: она заставила их смотреть на закон и конституцию своего государства как на исключительно разумные, а на восстание против них - как на неразумие, или, как его называют римляне, *lascivia*, бесцеремонное пренебрежение принципами. Насколько мне известно, ни один великий римский юрист не был революционером, как Катилина или Хлодий, или упрямым консерватором, как Катон, чей стоицизм был более древним и менее романизированным; двое, о которых мы знаем больше всего в столетие после прибытия Панаэция, были

мудрыми, справедливыми и умеренными людьми, Муций Сказвола и Сервий Сульпиций, о которых можно сказать, что они внесли такой же вклад в цивилизацию, как великие военные и политические лидеры того же периода.⁷⁹³

Теперь остается вопрос, была ли эта благородная стоическая религия, как мы можем ее справедливо назвать, с ее идеями об отношении человека к Богу и к своим ближним, в конце концов, достаточно определенной для римлянина, чтобы действовать как скрепа для его совести и его поведения в его повседневных отношениях с другими. Он мог вывести существование и красоту социальных добродетелей из своих собственных принципов; если человек причастен к вечному Разуму, или, как они иначе выражались, если он через свой Разум является частью самого Бога в высшем смысле, и если Бог и Разум в высшем смысле хороши, то, реализуя свой собственный Разум, повинаясь голосу Бога внутри себя,⁷⁹⁴ он должен сам быть хорошим в силу естественного инстинкта своего существа. Соответственно, эти социальные добродетели, обязанности, *officia*, как их называли римляне, были изложены Панаэцием в двух книгах, которыми в латинизированном виде мы, к счастью, обладаем до сих пор, - первые две из сочинения Цицерона *de Officiis*, - и без той бескомпромиссной жесткости, которая характерна для первоначальной стоической этической доктрины, унаследованной от киников.⁷⁹⁵ В первой книге он трактовал о простом добре (*honestum*), во второй - о полезном (*utile*), а в третьей, которую Цицерон оставил для исполнения, - о случаях конфликта между ними. В этой очаровательной работе есть чем восхищаться и даже чему поучиться: социальные добродетели - благожелательность, справедливость, либеральность, самоограничение и так далее - расширены и проиллюстрированы историческими примерами⁷⁹⁶ на безупречной латыни Цицерона; и, читая ее, мы не можем не чувствовать, что влияние Панаэция на его образованных римских учеников должно было быть исключительно благотворным.

Но в то же время мы неизбежно чувствуем, что чего-то не хватает. Какую силу может иметь такая дискуссия, чтобы побудить обычного человека к правильным действиям? Сдерживание, каким бы оно ни было, кажется чисто интеллектуальным процессом, и это действительно заметно в стоической этике всех периодов. Ни один стоик не приблизил свою доктрину к религиозной системе ближе, чем Эпиктет; но вот как Эпиктет ставит вопрос:⁷⁹⁷ "Если бы человек мог основательно проникнуться, как и должно быть, этой *мыслью*, что все мы особым образом произошли от Бога и что Бог - Отец как людей, так и богов, то, будьте уверены, он никогда не смог бы помыслить о себе ничего низменного или подлого..... Те немногие, кто считает, что они рождены для верности, скромности и безошибочной правоты в обращении с предметами чувств, никогда не представляют себе ничего низменного или недобродетельного". Он имеет в виду, что для настоящего стоика *самоуважение является необходимым следствием его интеллектуального представления о своем месте во вселенной*, и это самоуважение столь же неизбежно должно привести к добродетели. Может ли эта интеллектуальная установка действительно действовать как сдерживающая сила на волю обычного человека? Это слишком сложный вопрос, чтобы я мог в него вдаваться, и я могу лишь посоветовать изучить его каждому, кто захочет проверить реальную животворящую моральную силу этой философии. Достаточно сказать, что их представление о Вселенной как о Разуме и Боге естественным образом привело стоиков к своего рода фатализму, к предначертанному порядку в мире, которому ничто не может эффективно противостоять;⁷⁹⁸ и они, естественно, испытывали определенные трудности в примирении этого с свободой человеческой воли. Эту свободу они постоянно и последовательно утверждали; но в конце концов она сводится к тому, что человек свободен привести свою волю в соответствие, *посредством знания*, с Силой и универсальным Разумом; или, как выражается д-р Кэйрд, "с тем, чтобы привести свою волю в соответствие". Кэрда,⁷⁹⁹ человек

может выбирать, будет ли он вольным или невольным слугой (универсального Разума): невольным, если он ставит своей целью удовлетворение своего конкретного "я", цель, которую он может достичь лишь настолько, насколько ему позволяет общая система вещей; вольным, если он отождествляет себя с божественным разумом, который проявляется в этой системе". Но это отождествление себя с божественным Разумом - опять-таки интеллектуальный процесс; его могут осуществить только умы, хорошо обученные мышлению; оно не может оказать ни малейшего влияния на поведение обычного невежественного человека или на умы женщин и детей.

И здесь мы сталкиваемся с еще одним слабым местом стоицизма в том виде, в каком он был представлен римскому миру в прошлом веке до н. э. Это был век, когда мягкость, нежность, жалость и филантропический дух были крайне необходимы, и нельзя сказать, что стоицизм имел какую-либо миссию, чтобы способствовать их развитию. Стоики смотрели на массу людей как на невежественных и злых⁸⁰⁰, и им не приходило в голову, что долг доброго человека - научить и искупить их, пожертвовать своей жизнью, если потребуется, в деле просвещения. Похоже, они считали даже женщин и детей едва ли причастными к Разуму; их идеальный добрый человек был добродетельным в строго мужественном смысле,⁸⁰¹ и им не приходило в голову, что обучение доброте должно начинаться с самых ранних лет и постепенно развиваться с бесконечным сочувствием и нежностью. Если человек хочет узнать, что внутри него есть нечто, что причастно Богу и что естественным образом должно вести его к правильному поведению, он должен начать постигать эту истину в младенчестве.⁸⁰² Но отсутствие места для эмоций и сочувствия в стоической системе, вытекающее из чисто интеллектуального характера их центральной доктрины Разума, означало и отсутствие какого-либо духа восторженной пропаганды. Их представление о том, что эмоции или страсти - это "движение ума, противоречащее разуму и природе",⁸⁰³ портило всю их систему как прогрессивную силу в мире того времени. Та религиозная сила, которую она могла проявить, действовала просто через излучающее влияние нескольких мудрых и добрых людей, от природы чистых и бескорыстных, которые постепенно знакомили образованную часть общества с более благородной идеей Бога, чем та, которую могла дать старая религия, и с другой вдохновляющей идеей близкого родства человека с Богом как причастного к Его природе. Но активный энтузиазм настоящей религии - *действенное* желание быть в правильных отношениях с Силой - был чужд стоицизму. В той или иной мере он дал много прекрасных результатов; например, он расчистил почву для новой и универсальной религии, отодвинув в тень, если не совсем убрав с дороги, старые местные культы с их узкой и ограниченной гражданской силой; он прославил идею закона и порядка в эпоху, когда римский мир, казалось, забыл, что означают эти священные слова; *но в нем не было настоящего активного энтузиазма человечества*. Поэтому в стоицизме есть некая безнадежность, которая скорее усиливалась, чем ослабевала по мере развития мира, и которая в каком-то печальном величии прослеживается в Марке Аврелии, стоическом императоре. О нем, как об императоре и философе, можно сказать то же, что и о стоиках в целом: "По сути, он был солдатом, оставленным держать крепость, окруженную превосходящими силами врага. Он не мог покорить или прогнать их, но он мог держаться до последнего и умереть на своем посту".

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ XVI.

⁷⁵⁵ См. *например*, Livy iii. 20: "Sed nondum haec, quae nunc tenet saeculum, negligentia deum venerat; nec interpretando sibi quisque iusiurandum et leges aptas faciebat, sed suos potius mores ad ea accommodabat." Cp. Cic. *de Off.* iii. 111.

756 Два эпикурейца были изгнаны из Рима в 173 году (вероятно), Athenaeus, p. 547. Цицерон, *Tusc.* iv. 3, 7, дает некоторое представление о более поздней популярности школы в первой половине прошлого века до нашей эры.

757 Массон, *Лукреций*, i. 263, 271.

758 См. Masson i. ch. xii. and ii. p. 141 foll.; Mayor's Cicero *de Nat. Deor.* vol. i. xlviii. and 138 foll.; Guyau, *La Morale d'Épicure* (ed. 4), p. 171 foll.

759 Cic. *N.D.* i. 19, 49 и далее, и многие другие отрывки; Diog. Laert. x. 55; Zeller, *Stoics, Epicureans, and Sceptics*, p. 441 foll.; Masson i. 292, который метко цитирует академического критика Котту в диалоге Цицерона: "Когда Эпикур отнимает у богов власть помогать и делать добро, он вырывает из умов людей самые корни религии" (Cic. *N.D.* i. 45. 121). Можно добавить вместе с д-ром Массоном (i. 416 foll.), что машина не может требовать поклонения; *Natura* Лукреция, т. е. действительно была машиной.

760 Masson i. p. 284, и цитаты из Филодема, приведенные там.

761 Mayor's Cic. *N.D.* vol. i. p. xlix.

762 Lucr. vi. 68 foll.

763 Masson i. p. 285.

764 Cic. *N.D.* i. 2. 3.

765 Cic. *N.D.* i. 37. 102; верить богам в бездействии "etiam homines inertes efficit".

766 Об этом глубоком почитании Эпикура см. также Cic. *N.D.* i. 8. 18. Это было равносильно вере. В этом отрывке эпикуреец описывается как "nihil tam verens quam ne dubitare aliqua de re videretur, tanquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset". См. также с. 43 и примечание Мэра; Cic. *de Finibus*, i. 5. 14; Masson i. 354-5, который цитирует наиболее яркие отрывки из Лукреция, например, ст. 8-10:

deus ille fuit, deus, inclyte Memmi, qui princeps vitae rationem invenit eam quae nunc appellatur sapientia, etc.

В статье под названием "Die Bekehrung (обращение) im klassischen Altertum", написанной В. А. Хайделем (*Zeitschrift für Religionspsychologie*, vol. iii. Heft 2), автор, американский ученик У. Джеймса, утверждает, что экзордиум Bk. iii. указывает на психологическое обращение Лукреция.

767 См. главу Массона (p. 399 и далее) об учении и личности Лукреция. *Социальная жизнь в Риме в эпоху Цицерона*, с. 327 и далее, а также ссылки, приведенные там. Здесь я могу отметить, что сила эпикуризма как веры во многом зависела также от прямоты, прямоты и смелости его системы, действующей на умы, уставшие от философских диспутов и политических распрей.

768 Cic. *de Finibus*, i. viii. до конца (перевод J. S. Reid, Camb. Univ. Press). Следующее предложение в гл. 18, сек. 57, выражает эпикурейскую этику в двух словах: "Clamat Epicurus, is quem vos nimis voluptatibus esse deditum dicitis, non posse iucunde vivi nisi sapienter, honeste, iusteque vivatur, nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde".

769 О том, что этот квиетизм мог означать для римлянина, можно судить по следующему отрывку из Cic. *de Finibus*, i. 13. 43, в котором *sapientia* - это практическая мудрость,

аристотелевская *φρωνσις* или *ars vivendi*, как Цицерон объяснил ее незадолго до этого: "Sapientia est adhibenda, quae, et terroribus cupiditatibusque detractis et omnium falsarum opinionum temeritate derepta, certissimam se ducem praebeat ad voluptatem. Sapientia enim est una, quae maestitiam pellat ex animis, quae nos exhorrescere metu non sinat; qua praeceptrice in tranquillitate vivi potest, omnium cupiditatum ardore restincto. Cupiditates enim sunt insatiabiles, quae non modo singulos homines, sed universas familias evertunt, totam etiam labefactant saepe rempublicam. Ex cupiditatibus odia discidia discordiae seditiones bella nascuntur". И так далее до конца главы. Послание Лукреция римлянину было практически таким же. Средство было неправильным для той эпохи; хотя оно не обязательно влечет за собой уход от общественной жизни со всеми ее соблазнами и рисками, оно неизбежно должно иметь сильную тенденцию к этому; и такой уход, собственно говоря, был одной из характеристик эпикурейской жизни. См. Zeller, *Stoics, etc.*, ch. xx.; Guyau, *La Morale d'Épicure*, p. 141 и далее.

770 История европейских нравов (1899), т. I. стр. 225. Рассмотрение стоицизма в этой работе, хотя и не является, строго говоря, философским, во многих отношениях весьма поучительно.

771 F. Leo, *Die griechische und lateinische Literatur*, p. 337. См. работу автора "Социальная жизнь Рима в эпоху Цицерона", с. 105.

772 Полибий xxxii. 9-16.

773 См. обсуждение автором значения *τύχη* у Полибия в *Classical Review*, vol. xvii. p. 445, и процитированные там отрывки, относящиеся к росту римского владычества.

774 См. Schmekel, *Die mittlere Stoa*, p. 3 foll.

775 *Ib.* p. 6, примечание 3.

776 См. выше, с. 251.

777 Cic. *N.D.* ii., конец разд. 19. Он переводит греческое *πνεῦμα*, которое в стоицизме является не духовным, а материальным понятием, в соответствии с их теорией вселенной как материальной, включая разум и душу. Это одна из слабых сторон стоической идеи единства. О значении слова *spiritus* см. примечание Майорова к этому отрывку; это "эфир или теплый воздух, который пронизывает и дает жизнь всем вещам и соединяет их в одно органическое целое".

778 Cic. *N.D.* ii. xiii. 36 *ad fin.* Обо всем этом отделе стоического учения см. Zeller, *Stoics, etc.*, p. 135 foll.; Caird, *Gifford Lectures*, vol. ii., Lectures 16 and 17.

779 *Marcus Aurelius and the Later Stoics*, by F. W. Bussell p. 42.

780 Cic. *N.D.* ii. ch. 28 (secs. 70-72), с комментарием Майора; Zeller, *op. cit.* p. 327 foll.; Mayor, введение к т. ii. его издания Cic. *N.D.* xi. foll.; *Social Life at Rome in the Age of Cicero*, p. 334 foll. Важно отметить различие, проведенное Цицероном между религией и суеверием; то, что Лукреций называл *religio* в целом, Цицерон (и Варро тоже, ср. Aug. *Civ. Dei*, vi. 9) разделял таким образом. См. ценное примечание Майора, т. ii. с. 183. Некоторые интересные замечания о том, как стоики относились к народной мифологии, можно найти в Oakesmith's *Religion of Plutarch*, p. 68 foll.

781 См. выше, p. 118 и далее.

782 См. примечание Мэра к Cic. *N.D.* ii. 15. 39 (vol. i. p. 130), с цитатой из Филодема. Zeller, *Stoics*, etc., p. 337 foll.

783 Cic. *de Legibus*, i. 7. 22.

784 *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris, 1883. Я заимствовал прекрасный перевод моего друга Гастингса Кроссли, напечатанный на с. 183 и далее в его "*Золотых изречениях Эпиктета*" в серии "Золотая сокровищница Макмиллана".

785 *Gifford Lectures*, ii. p. 94.

786 Также Schmekel, *Die mittlere Stoa*, p. 61 foll. Доказательства не являются окончательными, и процесс аргументации - это процесс исключения; но они вызывают довольно сильную вероятность.

787 Cic. *de Rep.* i. 21. 34.

788 См. Zeller, *Stoics*, etc., p. 294 foll.

789 Cic. *de Rep.* iii. 22. 33.

790 Cic. *de Legibus*, i. 7. 22 foll.: "Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est" и т.д.

791 Zeller, *Stoics*, etc., p. 226 foll.

792 *Социальная жизнь в Риме*, p. 117.

793 *Ib.* p. 118 foll.

794 Пользуясь случаем, замечу, что римлянин мог бы лучше понять это представление о Разуме как голосе Бога внутри него, или совести, исходя из своего собственного представления о "другой душе", или гении; см. выше, с. 75. Но мы не знаем наверняка, что Панаэций представил ему это именно так, хотя Посидоний (*Ap. Galenum*, 469) использовал слово δαίμων в этом смысле, как и поздние стоики; см. Mulder, *de Conscientiae notione*, p. 71. Сенека, *Ep.* 41. 2, использует слово *spiritus*: "Sacer intra nos spiritus sedet ... in unoquoque virorum bonorum, quis deus incertum est, habitat deus" (из Virg. *Aen.* viii. 352). Ср. Марк Аврелий iii. 3. Сенека использует слово "гений" в этом смысле в *Ep.* 110 и далее. О стоическом демоне см. Zeller, *Stoics*, etc., p. 332 foll.; Oakesmith, *Religion of Plutarch*, ch. vi.

795 См., например, Zeller, p. 268.

796 Эта привычка иллюстрировать свои мысли историческими примерами имела самостоятельное воспитательное значение, но хорошо служит для того, чтобы показать, насколько сравнительно слабым было обращение стоицизма к совести. Это хорошо видно на примере Валерия Максима, чей труд, составленный из фактов и вымысла в образовательных целях, действительно далеко не вдохновляет. См. "*Социальная жизнь в Риме*", с. 189.

797 Арриан, *Discourses*, i. 3. 1-6 ("*Золотые изречения Эпиктета*", № 9).

798 Schmekel, *Die mittlere Stoa*, p. 190 foll. (Панаэций) и 244 и след. (Посидоний), Zeller 160 foll. Это судьба или провидение, на котором основан моральный урок "*Энеиды*"; см. ниже, с.

409 и далее. Эней - слуга Судьбы. Если бы он продолжал бунтовать против нее, оставаясь в Карфагене с Дидоной, это не изменило бы неизбежного хода событий, но погубило бы его.

799 Лекции Гиффорда, ii. 96.

800 Zeller, *Stoics*, etc., p. 255. Это, конечно, не умаляло долга общей благожелательности, ib. p. 310 и ссылки, где цитируются прекрасные отрывки из Цицерона и Сенеки об обязанностях по отношению к нижестоящим. Но энтузиазм человечности был не менее недостаточен в стоицизме, и это в значительной степени объяснялось, несомненно, их жестким и быстрым различием между добродетелью и пороком, а также их нежеланием воспринимать рост или эволюцию в обществе. См. Caird, *op. cit.* ii. 99; Lecky, *Hist. of European Morals*, i. 192 foll.; Zeller 251 foll.

801 См. замечательные замечания в Lecky, *op. cit.* i. p. 242 foll.

802 См. выше, примечание 40.

803 Zeller, *Stoics*, etc., p. 229. Cic. *de Finibus*, iii, 10, 35; *Tusc. Disp.* iv. 28, 60.

ЛЕКЦИЯ XVII

МИСТИЦИЗМ - ИДЕИ БУДУЩЕЙ ЖИЗНИ

Мы подошли к концу периода Республики; но прежде чем перейти к эпохе Августа, с которой я должен закончить эти лекции, я должен обратить внимание на движение, которое лучше всего описать несколько расплывчатым термином "мистицизм", но которое обычно известно историкам философии как неопифагорейство. Дело в том, что такая тенденция, какая когда-либо существовала в Риме к мистицизму - которая никогда не была действительно сильной, пока Рим почти не перестал быть Римом⁸⁰⁴ - кажется, приняла форму мышления, известную как пифагорейская. Идеи, лежащие в основе пифагорейской доктрины, вера в будущую жизнь, представление об этой жизни как о подготовительной к другой, убежденность в необходимости очищения в другой жизни и подготовительной дисциплины и аскетизма, которые следует практиковать, пока мы здесь, - вот истинно религиозные идеи; и даже среди римлян религиозный инстинкт, хотя его можно было загипнотизировать, никогда не мог быть полностью уничтожен. Когда он время от времени пробуждался в умах мыслящих людей, то был склонен выражаться в пифагорейских тонах. У невежественных и вульгарных людей оно могло найти более низкое выражение в суевериях в чистом и простом виде - в предсказаниях, в астрологии, в дионисийских оргиях; но с ними пифагорейство не должно считаться. В том виде, в каком они появились на почве Италии, они были незаконнорожденными детьми квазирелигиозной мысли. Но движение, о котором я говорю, знаменует собой реакцию, среди людей, которые могли и чувствовать, и думать, против всей тенденции римского религиозного опыта, как мы его прослеживали; против крайнего формализма, теперь уже бессмысленного, римской государственной религии; против крайнего скептицизма и безразличия, столь очевидных в последние полтора века республиканской эпохи; против чисто интеллектуальной привлекательности этических систем, о которых я недавно говорил. Стоицизм, как мы увидим, действительно протянул руку новому движению, просто потому, что стоицизм имел религиозную сторону, которая отсутствовала в эпикуризме. Но мысль о том, что наши чувства и наш разум не являются единственными источниками нашего знания, мысль, которая является сутью мистицизма,

была действительно чужда стоицизму; и когда эта мысль нашла почву в уме мыслящего римлянина этого века, она, вероятно, возникла в трансцендентной форме, которую мы можем назвать пифагореизмом.

Южная Италия была истинной родиной пифагорейского учения. Там его основатель создал его, и там, смешавшись с более популярной орфической доктриной и практикой, оно, должно быть, оставалось скрытым в течение столетий.⁸⁰⁵ "Tenuit magnam illam Graeciam", - говорит Цицерон о Пифагоре, - "cum honore disciplinae, tum etiam auctoritate; multaque saecula post sic viguit Pythagoreorum nomen, ut nulli alii docti viderentur."⁸⁰⁶ Говорят, что Платон отправился в Южную Италию, чтобы изучить эту философию и усвоить доктрину бессмертия души; и эта история, как правило, принимается за правду.⁸⁰⁷ Но ни о каких миссионерских попытках пифагорейства в Риме мы ничего не знаем - и, вероятно, ничего не знали, - пока не появился тот таинственный заговор с целью его внедрения после Ганнибаловой войны, о котором я упоминал в одной из недавних лекций.⁸⁰⁸ Эта война привела Рим в тесный контакт с Тарентумом и южной Италией, и вполне вероятно, что попытка связать царя Нуму с философом, как в известной легенде, так и в предполагаемом обнаружении каменного гроба с поддельными рукописями, имела свое начало в этом контакте. Сенат не мог возразить против легенды, но он быстро пресек эту гротескную попытку пропаганды. Затем мы не слышали больше об этой доктрине по крайней мере в течение столетия; но в прошлом веке до н. э. мы знаем, что появился ряд пифагорейских сочинений, ложно приписываемых самому основателю или его ученикам⁸⁰⁹ - метод пропаганды, который, как и в предыдущем веке, может быть принят как обозначение религиозной природы доктрины, нуждавшейся в *ipse dixit* основателя или в чем-то близком к нему, насколько это возможно.⁸¹⁰ Но о непосредственном влиянии этих трудов мы ничего не знаем. Человеком, действительно ответственным за тенденцию к подобному мистицизму, несомненно, был великий Посидоний, философ, историк, путешественник, который более чем кто-либо другой доминировал в римском мире мысли в первой половине прошлого века до н.э., и чьи труды, сохранившиеся лишь в нескольких фрагментах, лежат в основе почти всей серьезной римской литературы его и последующей эпохи.⁸¹¹ Панаэций, вне всякого сомнения, сделал что-то для того, чтобы придать стоицизму характер платоновско-аристотелевской психологии,⁸¹² общая тенденция которой заключалась в дуализме души и тела. Стоики, в строгом смысле этого слова, "не могли довольствоваться никакой философией, которая разделяла бы небо и землю, духовное и материальное". "Они восставали против идеи трансцендентного Бога и трансцендентного идеального мира, как современная мысль восстала против сверхъестественности средневековой религии и философии".⁸¹³ В своей страсти к единству они не хотели разделять душу и тело. Но когда Панаэций намекнул на возврат к более древнему образу мышления, было естественно и легко последовать его примеру в обществе, которое уже давно отказалось от погребения в пользу кремации и распрощалось с примитивным представлением о том, что тело живет под землей: в обществе, которое также всегда верило в "другую душу", *Гений* человека, отличный от его телесного "я" в этой земной жизни.⁸¹⁴

Как только этот дуализм тела и души был предложен, он был подхвачен Посидонием в то, что мы можем назвать его неостойческой системой, и сразу же дал мистицизму, - или трансцендентализму, если мы хотим его так назвать, - свой шанс. Ведь в такой дуалистической психологии именно душа приобретает ценность, а тело - теряет. Жизнь становится заточением души в теле; душа стремится вырваться на свободу, смерть становится началом новой жизни, и воображение пускается в работу, чтобы постичь тайны будущего существования человека, а в некоторых более причудливых умах - и его предсуществования. Этот вид умозрения, наполовину философский, наполовину

поэтический, является трансцендентальной стороной платоновской психологии, и в последнюю эпоху Республики смог соединить платонизм и пифагорейство, не отступая от стоицизма.⁸¹⁵ Мы видим его отражение у Посидония в "Сне Сципиона", прекрасном мифе, подражающем платоновскому, которым Цицерон завершает свой трактат "О государстве", написанный в 54 году до н. э., после его ухода из политической жизни. В нем, а также в первой книге *"Тускуланских диспутов"*, написанных почти десять лет спустя, Цицерон, несомненно, идет по следам Посидония, а значит, и пифагорейства.⁸¹⁶ Вслушайтесь в слова, вложенные в уста старшего Сципиона и обращенные к его младшему тезке: "Tu vero enitere et sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc; non enim tu es, quem forma ista declarat; sed *mens cuiusque is est quisque*, non ea figura quae digito demonstrari potest."⁸¹⁷ Здесь тело явно теряет, а душа приобретает значение. Но он идет еще дальше: "*deum igitur te scito esse: si quidem deus est qui viget qui sentit qui meminit: qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui propositus est, quam hunc mundum ille princeps deus, et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet.*"⁸¹⁸

При таком взгляде на душу по отношению к телу мы можем понять, как в этом мифе она описывается как летящая ввысь, освобожденная от телесных уз и поднимающаяся через небесные станции в чистый эфир, если, по крайней мере (и здесь мы можем отметить характерный римский штрих), ее земной обителью было тело добропорядочного гражданина.⁸¹⁹ Все, что земное, все старые представления о погребении, все представления о мрачной обители под землей, здесь оставлены позади. Так и в первой книге *"Тускуланцев"*, написанной после смерти любимой дочери, Цицерон убеждает себя и других, что смерть не может быть злом, если мы однажды допустим, что душа бессмертна: ведь по самой своей природе она должна подниматься в эфирные сферы, не может погружаться, как тело, в землю.⁸²⁰ Мне нет нужды вдаваться в подробности ее пребывания в эфире. Достаточно было сказано, чтобы показать, что, как бы, небеса были открыты, и с психологическим отделением души от тела освободилась и способность к воображению; не то чтобы любой римлянин или даже сам Посидоний мог упиваться космологическими мечтами, как Платон, но они нашли в нем все, что им было нужно, и, кажется, они много использовали это. Посидоний сделал *"Тимей"* Платона предметом комментария,⁸²¹ а сам Цицерон, по крайней мере, частично перевел его, примерно в то время, когда он писал *"Тускулан"* и все еще был глубоко потрясен своей недавней потерей. От этого перевода сохранился фрагмент, и во вступительных предложениях он указывает на второй стимул его пифагорейских наклонностей, помимо Посидония. Он рассказывает, как встретил в Эфесе, по пути в свою провинцию Киликию, знаменитого пифагорейца Нигидия Фигула и с удовольствием беседовал с ним.⁸²² Нигидий был старым другом, который помогал Цицерону в его консульство; он был одним из тех "полигисторов", которые характерны для эпохи, как Посидоний и Варро, и написал работы на всевозможные темы, от которых сохранились лишь немногие фрагменты. Но его репутация пифагорейца сохранилась на века;⁸²³ и это упоминание о нем Цицероном - лишь еще одно доказательство того, в каком направлении развивались мысли последнего в последние два года его жизни.

Очевидно, что Цицерон в своих философских сочинениях этих лет испытал на себе влияние течения мистицизма, которое тогда имело место. Но для меня еще интереснее обнаружить, что она двигала им в практических делах, о которых он сам оставил правдивые записи; ведь Цицерон - настоящий человек, к которому все, кто знаком с его письмами, должны испытывать нечто вроде привязанности, и которому мы тоже искренне сочувствуем в обрушившемся на него несчастье. В начале 45 года до н. э. он потерял свою единственную и горячо любимую дочь, и удар по его чувствительному темпераменту, и без того не слишком

испытанному политическими тревогами, был сильным. У нас сохранились частные письма, которые он писал Аттику после ее смерти из своего уединения в Астуре на краю меланхолических Помптинских болот;⁸²⁴ и здесь, если наш разум достаточно очищен от современных представлений и приучен смотреть на смерть римскими глазами, мы можем с удивлением обнаружить, что он думал о ней как о все еще в некотором смысле выжившей, и скорее как о божественной, чем как о человеческой: как о божестве или духе, которому можно воздвигнуть *фанум*. Он дает понять Аттикусу, который выступает в качестве его делового агента в Риме, что ему нужна не простая гробница (*sepulcrum*), а *фанум*, который, как мы уже видели, был общим словом для обозначения места, священного для божества. "Я хочу, чтобы мне построили *фанум*, и это желание невозможно искоренить в моем сердце. Мне очень хочется избежать любого сходства с гробницей, и не столько из-за наказания закона, сколько для того, чтобы как можно ближе подойти к апофеозу. Это можно было бы сделать, если бы я построил его на самой вилле, но... Я боюсь смены владельцев. Где бы я ни построил ее на земле, я думаю, что смогу добиться того, чтобы потомки уважали ее святость".⁸²⁵ Слово "святость" здесь переведено как *religio*; мы можем вспомнить, что все места погребения были *loca religiosa*, не освященными государством, но освященными чувством благоговения или сомнения при приближении к ним; но Цицерон, вероятно, использует это слово скорее в том более широком смысле, в котором оно так часто выражает присутствие божества в каком-то конкретном месте.⁸²⁶

Аттикус был человеком светским и, вероятно, эпикурейцем, и его друг в двух следующих друг за другом письмах наполовину извиняется за это сильное желание. "Я не хотел бы, чтобы его называли иначе, чем *fanum*, - неразумно, возможно, скажете вы". И снова: "Вы должны терпеть эти мои глупые желания (*ineptiæ*)".⁸²⁷ Но это только делает интенсивность его чувства к ней еще более явной и значительной; кажется, он действительно хочет, чтобы Туллию считали перешедшей в сферу божественного, как бы смутно он ни представлял себе это. Возможно, он вспомнил свои собственные слова из сна Сципиона: "Deum te esse scito". Прах Туллии покоился в семейной усыпальнице, но божество, заключенное в ее брэнном теле, должно было быть почтено в этом *фануме*, который, как ни странно нам это кажется, ее отец пожелал воздвигнуть в общественном и посещаемом месте. Она не растворилась в общем стаде манов, а осталась, хотя и в виде духа, той самой Туллией, которую так любил ее отец.

Я уже давно объяснял старую римскую идею о манах,⁸²⁸ смутное представление о тенях мертвых, обитающих под землей, и едва ли, если вообще, индивидуализированных. Но в случае Туллия мы встречаемся с четким представлением об индивидуальном духе; и уже одно это заставляет нас заподозрить пифагорейское влияние, подобное тому, под которым Вергилий написал знаменитые слова "Quisque suos patimur Manes", что просто означает "Каждый из нас должен пережить свое индивидуальное призрачное существование".⁸²⁹ Этот процесс индивидуализации, должно быть, происходил постепенно, но его этапы потеряны для нас; мы знаем только, что самая ранняя надпись на могиле, которая говорит об этом, в расплывчатом множественном числе *Di Manes*, столь привычном в более поздние времена, датируется где-то около этого времени.⁸³⁰ Мой друг доктор Дж. Б. Картер объясняет это, по крайней мере частично, римской концепцией Гения, на которую я только что ссылался, и, несомненно, это следует принять во внимание. Для себя я бы скорее считал это естественным результатом роста индивидуализма в живом человеке в течение последних двух веков до н. э. Конечно, невозможно было, чтобы личность росла так, как она росла в тот период, без соответствующего роста идеи индивидуального бессмертия в умах всех, кто верил в будущую жизнь любого рода вообще. Эпикурейцы так не считали; но

римские стоики, проинструктированные Панаэтием и Посидонием, могли верить не только в бессмертие, но и в бессмертие личности.

Позвольте мне воспользоваться случаем и отметить, что, разумеется, не существовало никаких ограничений на убеждения человека в этом или любом другом религиозном вопросе. Каждый мог придерживаться того взгляда на состояние мертвых, который его устраивал: все, что требовало от него государство, - это исполнять свои обязанности на могилах своих родственников. В некрополе не царили никакие догмы, только долг, *pietas*, - и этот *pietas* не предполагал никаких убеждений. Февральские Parentalia первоначально, насколько мы можем судить, были лишь ежегодным возобновлением обряда погребения в годовщину;⁸³¹ это подразумевает цивилизацию и некий календарь, но не вероучение. Позднее, в Фастиях города-государства, этот день был установлен для всех граждан без учета годовщин; и здесь обряды становятся вопросом *ius*, *ius Manium*, на соблюдение которого имеют право маны. Здесь по-прежнему нет вероучения, хотя Цицерон говорит об этом *ius* как об основанном на идее будущей жизни.⁸³² На самом деле эти обряды - пережиток той эпохи, когда считалось, что умерший человек продолжает жить в могиле, но образованные люди уже не придерживались этой примитивной идеи. Каждый человек во все времена был волен верить в умерших так, как ему заблагорассудится, и по мере того, как римляне начинали думать, эту свободу становится легко проиллюстрировать. Сам Цицерон, как правило, агностик, что соответствует его академической склонности к философии; даже в одном из этих писем он, кажется, говорит о своем собственном небытии после смерти.⁸³³ Так и превосходный Сервий Сульпиций в знаменитом письме-соболезновании, написанном Цицерону в это время из Афин, кажется, не уверен в себе.⁸³⁴ Всем нам известны слова Цезаря (о которых сообщает Саллюстий), которые часто цитируются с неким священным ужасом, как будто pontifex maximus мог придерживаться любого мнения о смерти и как будто его сомнения не были общими сомнениями бесчисленных мыслящих людей того времени.⁸³⁵ Катулл писал о смерти как о "nox perpetua dormienda"; Лукреций, конечно же, превозносил мысль о том, что за гранью нет жизни. В следующем веке ученый Плиний мог писать о смерти как о возвращении в то же небытие, что и до рождения, и насмехаться над абсурдностью культа мертвых.⁸³⁶

Но когда такой человек, как Цицерон, был глубоко тронут горем, его эмоциональная натура отказывалась от своего нейтрального отношения и обращалась за утешением к мистицизму. Как я уже говорил, он убеждал себя в том, что Туллия все еще жива, - прославленный дух. Мы можем получить лишь краткий взгляд на то, что было у него на уме, обратившись к фрагментам *Consolatio*, которые он писал сейчас в Астуре.

Это была "Утешительная речь", которая была признанной литературной формой этого и более поздних времен,⁸³⁷ хотя в данном случае она была адресована автором самому себе; писать было для Цицерона второй натурой, и он непременно брался за перо, когда у него возникали чувства, требующие выражения. К сожалению, все они утрачены, кроме одного фрагмента, который он цитирует сам в первой книге своих "Тускуланцев", и еще одного или двух, сохраненных христианским писателем Лактанцием, большим поклонником Цицерона, который приблизился к тому, чтобы уловить красоту его стиля. Отрывок, процитированный им самим, очень ценен.⁸³⁸ Он настаивает на духовной природе души, которая не может иметь ничего общего с землей или материей любого рода, поскольку она мыслит, помнит, предвидит: "ita quicquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, caeleste et divinum, ob eamque rem aeternum sit necesse est". А в заключительных словах он решительно намекает на божественность души, которая имеет ту же природу, что и сам Бог, - ту же

нематериальную природу, что и единственное Божество, о котором мы, смертные, можем составить себе представление. Его дочь, таким образом, не только продолжает жить духовной жизнью, но она в каком-то смутном смысле божественна; слово *apotheosis*, которое он дважды использует в письмах, имеет для него реальное значение в этот момент; и во фрагменте *Consolatio*, цитируемом Лактанцием, он говорит об этом совершенно ясно: "Te omnium optimam doctissimamque, approbantibus dis immortalibus ipsis, in eorum coetu locatam, ad opinionem omnium mortalium consecrabo".⁸³⁹

Несомненно, Цицерон находится здесь под влиянием пифагорейцев, а также своих собственных эмоций. В другой главе Лактанций, кажется, убеждается в этом;⁸⁴⁰ он начинает с того, что объединяет стоиков и пифагорейцев как тех и других, верящих в бессмертие души, переходит к рассмотрению пифагорейского учения (или одной из его форм) о том, что в этой жизни мы искупаем грехи других, и заканчивает цитатой из *Consolatio* Цицерона: "Quid Ciceroni faciemus? qui cum in principio Consolationis suae dixit, luendorum scelerum causa nasci homines, iteravit id ipsum postea, quasi obiurgans eum qui vitam poenam non esse putet." Другая утраченная книга, "*Гортензий*", которая была написана сразу после "*Консоляции*", с марта по май 45 года,⁸⁴¹ демонстрирует в одном или двух сохранившихся фрагментах точно такую же тенденцию мышления и чтения.⁸⁴² Вывод напрашивается сам собой: Цицерон, всегда впечатлительный и по-своему религиозный, в 45 году пережил настоящий религиозный опыт. Его поставили лицом к лицу с одним из загадочных фактов жизни и с одной из великих тайн Вселенной, и в нем проснулся религиозный инстинкт. Сколько других людей, даже в ту гнусную и материалистическую эпоху, могли иметь подобный опыт, с мистической философией или без нее, чтобы направлять свои мысли? В последних словах знаменитой "*Laudatio Turiae*", о которой я подробно писал в своей книге "*Социальная жизнь в эпоху Цицерона*"⁸⁴³, мы, возможно, уловим отголосок подобного религиозного чувства: "Te di Manes tui ut quietam patiantur atque ita tueantur opto" (Молю, чтобы твой божественный Манес хранил тебя в мире и следил за тобой). Эти слова, выражающие надежду практичного человека, а не философа, очень трудно объяснить иначе, как несанкционированные высказывания отдельного человека. Они вряд ли найдут аналог в литературе или надписях. Мы не должны давить на них, но они помогают нам понять, что в последние полвека до н. э. существовала некая мистическая тоска по осознанию состояния ушедших близких и связи их жизни с жизнью живых. Этот религиозный инстинкт, отметим раз и навсегда, не идентичен тому старому, который мы выразили формулой о Силе, проявляющейся во Вселенной. Религиозный инстинкт первобытного римлянина касался только этой жизни, ее опасностей и тайн; религиозный инстинкт времен Цицерона был не у простых людей, борющихся с сельскохозяйственными опасностями, а у образованных людей, чей ум мог в эмоциональные моменты выходить далеко за пределы проблем этого мира и размышлять о великих вопросах, почему мы здесь, что мы есть и что с нами становится после смерти.

Но как быть с обычным римлянином этого века - с человеком, которого не учили думать, у которого не было ни досуга, ни желания читать? Что он верил в будущую жизнь, да и верил ли вообще? Это подводит нас к любопытному вопросу, о котором я должен сказать несколько слов: верил ли этот простой римлянин, как настаивает Лукреций, в Аид и его муки? Не только в одном отрывке Лукреций настаивает на этом. "Этот страх перед адом" (так переводит его д-р Массон) "должен быть изгнан с корнем, который тревожит жизнь человека из самой глубины, покрывает все чернотой смерти и не позволяет ни одному удовольствию быть чистым и беспримесным".⁸⁴⁴ Не стоит множить цитаты, очевидно, поэт верил в то, что говорил, хотя, возможно, и использовал преувеличения поэтического словаря. И в определенной степени его слова подтверждаются литературой его времени. Так, Полибий, писавший почти столетием раньше о римлянах и их религии, намекает, что подобные

представления были обычным делом и что их придумали "древние", чтобы запугать народ.⁸⁴⁵ Цицерон, хотя он, конечно, считает их всего лишь баснями поэтов, кажется, предполагает, что простой человек действительно верил в них; думая о своей недавней утрате, он говорит, что наши страдания были бы невыносимы, когда мы теряем тех, кого любим, если бы мы действительно думали о них как о *"in iis malis quibus vulgo opinantur"*.⁸⁴⁶ Конечно, все эти басни были греческими, а не римскими. Нет никаких оснований полагать, что древние римляне представляли себе своих умерших испытывающими какие-либо страдания в Оркусе - старом названии, как кажется, для смутно представляемой обители Манов, впоследствии персонифицированной на манер Плута.⁸⁴⁷ Несомненно, они верили, что мертвые - это призраки, желающие вернуться в свои старые дома, которые, согласно упорядоченной религии города-государства, были ограничены в этом сильным желанием определенными днями в гражданском году.⁸⁴⁸ Но их первое знакомство с Аидом и его мучениями, вероятно, можно отнести к более раннему периоду, *то есть* к тому времени, когда они впервые познакомились с этрусскими произведениями искусства, которые сами были результатом знания греческого искусства и мифа.⁸⁴⁹ В начале II века до н. э. Плавт в *"Каптивах"* упоминает эти картины как знакомые;⁸⁵⁰ и мы не должны забывать, что этруски обычно выбирали для иллюстрации самые жуткие и жестокие из греческих басен, и особенно восхищались Хароном, который мог поразить народное воображение. Как отмечает Буассье в своей работе о римской религии ранней империи, сами авторы пьес были ответственны за насаждение этой веры.⁸⁵¹ В театре, где присутствуют женщины и дети, говорит Цицерон в первой книге своих *"Тускуланцев"*, переполненный зрительный зал приходит в движение, слушая такую "великую песнь", как та, которую поет призрак, описывая свое ужасное путешествие из царства Ахерона; а в другой отрывке той же книги он упоминает художников и поэтов как виновников заблуждения, которое философы должны опровергнуть.⁸⁵² Нет нужды говорить, что римские поэты тоже постоянно используют образ Тартара; но они используют его как литературную традицию, а в шестой *"Энеиде"* он также используется для того, чтобы навязать идею долга перед государством, которая является настоящей темой поэмы.

Как верно замечает доктор Массон, у нас есть литература, но нет фольклора эпохи Цицерона и Вергилия; и надо признать, что без фольклора такие скудные литературные свидетельства, о которых я только что говорил, мало что дают. Д-р Массон действительно заключает на основании этих данных, что страх перед будущими мучениями играл значительную роль в религиозных представлениях как простого народа, так и, возможно, некоторых образованных людей. Я думаю, что так оно и было, но по другим причинам, которые я должен кратко объяснить.

Из всего, что я говорил в этих лекциях о религиозных идеях, представленных в самом раннем календаре, *то есть* в календаре правящих римлян самого раннего города-государства, становится ясно, что для них была невозможна жуткая эсхатология. То же самое можно сказать и о греческих идеях, представленных в гомеровских поэмах; ведь за исключением "Некуи" из *"Одиссеи"*, которую почти все ученые согласны отнести к более позднему времени, чем основная часть двух гомеровских эпосов, в этой поэзии *il se fait grand jour*.⁸⁵³ Я уже не в первый раз сравниваю религию римских патрициев с религией Гомера;⁸⁵⁴ и среди специалистов растет убеждение, что в каждом случае мы имеем дело с представлениями сравнительно цивилизованного иммигрантского населения, чья религия, хотя и развивалась очень по-разному, имеет общую характеристику чистоты и яркости. В Италии она практична, в Гомере - образна; но и там, и там она свободна от жестокости и гротеска. Даже эсхатология одиннадцатой *"Одиссеи"* не жестока, она сравнительно бесцветна; и, как я уже говорил, это можно сказать и о римских представлениях об Оркусе и Манах.

В каждом случае живых интересует именно жизнь, а не смерть; смерть - это скорее отрицание, чем что-то отчетливо осознаваемое. Состояние мертвых у Гомера теневое и *мрачное*, нежелательное, как это так болезненно выражает Ахилл в знаменитом отрывке; но *жизнь* ахейца в поэмах яркая - и только такое яркое воплощение жизни может объяснить создание таких поэм. Так и иммигрантское население Рима, которому мы обязаны созданием религии в том виде, в каком она нам известна, и вдохновляющей силой, обеспечившей упорядоченное управление и воинственность, было слишком полно практической, если не образной жизненной силы, чтобы задумываться о возможностях существования после смерти, представлять себе это существование как счастливое или несчастное, как награду или наказание за поступки, совершенные в этом мире.

Но на каждом полуострове эта иммигрантская раса жила среди гораздо более примитивного населения, и, возможно, именно в нем мы должны искать истоки более подробных и образных представлений о жизни мертвых. О греках в этом вопросе у меня нет места говорить, да и я не компетентен это делать. Но уверенность в том, что в раннем Риме мы должны признать существование двух рас; была ли старшая из них лигурийской, как считает профессор Риджуэй, или примитивной латинской, *то есть* древнеиталийской, как полагает Биндер, для нашей цели не имеет значения;⁸⁵⁵ и аргументы, почерпнутые из религии, которые использовали эти авторы, для моего ума совершенно не убедительны. Но они не заметили того, что для меня является действительно весомым аргументом, а именно: двойной праздник мертвых в календаре Нумы. В феврале мы находим веселый и упорядоченный праздник Паренталии, ежегодное обновление благопристойного обряда погребения; в мае, с другой стороны, изучающий календарь с удивлением обнаруживает три дня под названием Лемурия, обряды, относящиеся к которым, никогда не упоминаются, за исключением тех случаев, когда Овидий предлагает нам гротескный рассказ об изгнании духов предков из дома.⁸⁵⁶ Думаю, никто не сомневается, что Лемурии представляют более древний пласт представлений об умерших, чем другой праздник⁸⁵⁷, но никто, насколько мне известно, не осмелился утверждать, что Лемурии и их три дня принадлежат к религии более примитивной расы. Если я выскажу это предположение сейчас, его следует воспринимать только как гипотезу, но как гипотеза оно, по крайней мере, не может принести вреда. Если меня спросят, почему Лемурия должна была быть принята в патрицианский календарь, я отвечу, что давно считаю, что некоторые непатрицианские религиозные обычаи были поглощены религией города четырех регионов, например, Луперкалии;⁸⁵⁸ и ничто не могло быть более вероятным, чем то, что старые варварские представления о мертвых должны были завоевать такое уважение, видя, что ограничение тремя днями в году может поставить их на службу порядку и приличию. Я могу повторить, с небольшими дополнениями, то, что я написал десять лет назад об этих двух римских праздниках мертвых: "Если мы сравним рассказ Овидия о гротескных домашних обрядах Лемурии с февральскими, которые носили систематический, веселый и даже красивый характер, мы можем быть вполне уверены, что последние представляют организованную жизнь города-государства, а первые - идеи эпохи, когда жизнь была более дикой и менее безопасной, а страх перед мертвыми, призраками и демонами, был мощным фактором в сознании людей. Если отталкиваться от рассказа Овидия, то не исключено, что в Лемурии происходило одно из тех периодических изгнаний демонов, о которых мы так много слышим в *"Золотой ветви"* и которые совершаются как от имени общины, так и в домашнем кругу у диких народов. Примечательно, что подношение пищи демонам - общая черта этих практик, и она также присутствует в тех, что описаны Овидием".⁸⁵⁹ К этому следует добавить высказанное выше предположение, что Лемурия отражает идеи более древней расы, занимавшей место Рима, а Паренталии - это первоначально праздник патрицианских переселенцев.

Но какое отношение все это имеет к эсхатологии, которую Лукреций приписывает простым людям в Риме в его собственное время? Просто то, что идеи, лежащие в основе Лемурии, вполне могли послужить сырьем для такой эсхатологии, в то время как идеи, лежащие в основе Паренталии, не могли этого сделать. Доктор Вестермарк недавно показал, что примитивные религии действительно спонтанно порождают идею морального возмездия после смерти, *например*, идею о том, что души плохих людей могут вновь появиться в виде злых духов или несносных животных.⁸⁶⁰ У нас нет никаких доказательств существования таких представлений в Риме; Но я утверждаю, что постоянство этого типа верований о мертвых, представленных Лемурией, - постоянство, подтвержденное описанием Овидия, - заставляет предположить, что низший слой римского населения, если бы ему представилась возможность, легче понял бы картины этрусских художников и аллюзии греческих драматургов и легче стал бы жертвой эсхатологических ужасов, которые Лукреций описывает как ужасающие их. Материал существовал с древнейших времен, и все, что было нужно, - это чтобы греки и этруски поработали над ним.

Прежде чем оставить эту тему, стоит вспомнить, что хотя зажиточные и образованные слои населения кремировали своих умерших, бедняки из многолюдных городов того периода, с которым я сейчас имею дело, не имели таких упорядоченных и чистых похоронных обрядов. Литературные свидетельства однозначны в этом вопросе и подтверждены современными раскопками на Эсквилине, где, как мы знаем от Варро и Горация, бедняков и рабов *массово* бросали в *puticuli*, *то есть* ямы, где невозможно было поддерживать какие-либо поминальные церемонии.⁸⁶¹ Знакомые строки Горация (*Sat.* 8. 8):

huc prius angustis eiecta cadavera cellis conservus vili portanda locabat in arca. hoc miserae plebi stabat commune sepulcrum, etc.

Опасно быть слишком уверенным в том, как различные способы обращения с мертвыми повлияют на религиозное воображение; но, по крайней мере, не исключено, что унаследованная склонность верить в жалкое будущее для души будет подтверждена и поддержана столь жалкой судьбой тела. У массы населения было мало шансов избавиться от эсхатологических суеверий.

Таким образом, я склонен прийти к выводу доктора Массона, хотя и на несколько иных основаниях. Я считаю вполне возможным, что необразованным людям в эпоху поэта действительно прививались эти идеи жестокого возмездия, и во многих случаях это могло привести к отчаянию или, по крайней мере, дискомфорту. Только нужно помнить, что в таком великом городе, как Рим, как и в Париже или Лондоне сегодня, как страдания, так и удовольствия жизни приучают умы низших слоев населения думать о настоящем, а не о будущем; потребности и удовольствия момента являются для них единственным материалом для размышлений. Ни утешение, ни увещание не могут дойти до них с кафедры или от миссионера; ни страх, ни надежда не могут в значительной степени войти в их жизнь. На самом деле я наполовину подозреваю, что большинство из них, в конце концов, пока они были здоровы и активны, были такими, какими их хотел бы видеть Лукреций, свободными от всех религиозных пристрастий, но, увы, совершенно лишенными той интеллектуальной поддержки, которую он требовал от изучения философии. Мы можем хорошо понять, как именно среди низшего населения больших городов раннее христианство нашло свой шанс. У них не было ни образования, ни философии, чтобы встать между ними и Евангелием искупления.

Я должен сказать несколько слов о другом виде трансцендентализма, который в это время пробивал себе дорогу в римском обществе, - об астрологии. Ее можно назвать трансцендентальной, потому что она была основана на мистическом представлении о симпатии между явлениями звездного неба и человеческой жизни;⁸⁶² и о том, что это представление тщательно прививалось теми, кто преподавал "науку" в Риме, свидетельствует длинная и утомительная поэма об астрологии, написанная Манилием в последующую эпоху. Но маловероятно, что эта форма мистицизма стала действительно популярной до периода Империи, и в любом случае ее вряд ли можно назвать частью римского религиозного опыта. Я упоминаю о ней здесь только для того, чтобы проиллюстрировать, каким образом умы людей начали с интересом обращаться к спекуляциям, выходящим за рамки практической этической философии, которая была естественна и благоприятна для римлянина, за горизонт повседневных перспектив человека в этом мире. Растущий интерес к Фортуне, и как к природной силе, и как к божеству, который стал интенсивным во времена империи, является еще одним свидетельством той же тенденции.⁸⁶³

Как только Рим вступил в тесный контакт с Грецией, которая задолго до этого была захвачена восточной астрологией халдеев, или *математиков*, как их часто называют, эти специалисты стали появляться и в Италии. Впервые мы слышим о них от старого Катона, который советует, чтобы управляющему поместьем было строго запрещено консультироваться с *халдеями*, *хариоли*, *гаруспиками* и подобными дворянами.⁸⁶⁴ В 139 году до н. э. - в год, когда в Рим прибыло посольство от Симона Маккавея, - халдеям было приказано покинуть Рим и Италию в течение десяти дней; но я думаю, есть некоторые доказательства того, что это действительно были евреи, которые пытались распространять свою собственную религию.⁸⁶⁵ В течение некоторого времени мы больше ничего не слышим об этих вторженцах; но, вероятно, они снова появились в ходе Митридатских войн, которые были ответственны за внедрение многих восточных религий в Италию. Они упоминаются в 87 году, вместе с *Θύται* и *Sibyllistae*, как уговаривающие злополучного Октавия остаться в Риме, чтобы встретить свою смерть, как оказалось, от рук марианцев.⁸⁶⁶ Но ни один римлянин, похоже, не занимался астрологией как квазинаукой, пока Нигидий, о котором я уже сказал пару слов, не был убежден таким образом потратить свое время и мозги. Говорят, что он предсказал величие Августа при его рождении в 63 году до н. э.;⁸⁶⁷ и с этого времени составление гороскопов или *генетликаков* стало любимым занятием в Риме - к несчастью для жителей Европы, которые подхватили эту заразу и сохраняли ее эндемичность в течение по крайней мере пятнадцати веков.

Астрология ни в коем случае не является религией, и я должен оставить ее с этими несколькими замечаниями. Она представляет интересы индивидуума и его личные интересы, а не интересы общества, и именно по этой причине халдеи были неприятны римскому правительству. Человек не довольствуется законными римскими средствами гадания; он использует незаконные способы, когда доверяет себя этим восточным людям, которые, без сомнения, в большинстве своем вполне заслужили то язвительное презрение, которое Тацит сумел выразить в шести словах: "*Genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax*", добавив, с не меньшим презрением к римским властям, которым пришлось иметь с ними дело, что они всегда будут запрещены и всегда будут найдены в Риме.⁸⁶⁸

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ XVII

804 О пифагорействе неоплатонического движения в III веке н. э. см. Bussell, *Marcus Aurelius and the Later Stoics* (Edin. 1910), p. 30 foll., который объясняет реакцию стоицизма на неоплатонизм. См. также Caird, *Gifford Lectures*, ii. 162 foll.

805 Шмекель, *Die mittlere Stoa*, p. 403, говорит, что стоицизм прекратил свое существование в течение столетий как философия, но осторожно добавляет в примечании, что знания о нем не исчезли. Знаменитые орфические таблички из Южной Италии датируются третьим и четвертым веками до н. э., и если они не совсем пифагорейские, то близки к тому, чтобы быть таковыми. См. Miss Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 660.

806 *Tusc. Disp.* i. 38.

807 См., например, небольшую книгу профессора Тейлора о Платоне (Constable), p. 11.

808 См. выше, p. 349.

809 Sextus Empiricus, *adv. Physicos*, ii. 281 foll.

810 О преданности верующих основателю и его *ipse dixit* см. Cicero, *Nat. Deor.* i. 5. 10.

811 Отношение Посидония к римской литературе много обсуждалось в последнее время. См., например, Norden, *Virgil, Aen.* vi., index, s.v. "Stoa"; Schmekel, *Die mittlere Stoa*, 85 foll., 238 foll.

812 Об энтузиазме Панаэтия по отношению к Платону и его учению см. Cic. *Tusc. Disp.* i. 32. 79; весь отрывок указывает, хотя и не доказывает в точности, на приближение к платоновской психологии.

813 Caird, *Gifford Lectures*, vol. ii. p. 85.

814 См. выше, p. 75. Идея о том, что практика кремации повлияла на представления римлян о душе, впервые, как мне кажется, была высказана Буассье, *Religion romaine*, i. 310. Цицерон сам намекает на этот вывод в *Tusc. Disp.* i. 16. 36: "In terram enim cadentibus corporibus, hisque humo tectis, e quo dictum est humari, sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum. Quam eorum opinionem magni errores consecuti sunt; quos auxerunt poetae."

815 Эту мысль хорошо изложил Дилл, стр. 493 "Римское общество от Нерона до Марка Аврелия". См. также Dieterich, *Eine Mithras-Liturgie*, p. 200 fol.; Stewart, *Myths of Plato*, 352-53.

816 Schmekel, *Die mittlere Stoa*, p. 400 foll.

817 *De Rep.* vi. 26.

818 *Ib.* Слово *providet* напоминает нам, что эта трансцендентальная философия дала поздним стоикам объяснение гаданию. См. Bouché-Leclercq, *Hist. de divination*, i. 68; Dill, *op. cit.* p. 439; Seneca, *Nat. Quaest.* ii. 52, полностью признает гадание. Ср. Cic. *Tusc. Disp.* i. 37. 66, где он цитирует свое собственное *Consolatio*; см. выше, p. 388. Панаэций, однако, мужественно отрицал гадание: Cic. *Div.* i. 3. 6; Zeller, *Stoics*, etc., p. 352.

819 *De Rep.* vi. 15, 26 и 29.

820 *Tusc. Disp.* i. 16. 36 и далее. О восстании души после смерти см. Dieterich, *Eine Mithras-Liturgie*, p. 179 foll.

- 821 Schmekel, *op. cit.* p. 438; Stewart, *Myths of Plato*, p. 300.
- 822 О Нигидии см. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur* (ed. 2), vol. ii. p. 419 foll.
- 823 "Nigidius Figulus Pythagoreus et magus in exilio moritur" - это упоминание о нем в "Хронике" св. Иеронима за 45 год до н. э.
- 824 Эти письма находятся в 12-й книге писем к Аттику, № 12-40.
- 825 *Ad Att.* xii. 36. Перевод принадлежит Шакбургу.
- 826 Хорошим примером является *Virg. Aen.* viii. 349, но нет необходимости умножать примеры *religio loci*. *Serv. ad Aen.* i. 314 определяет *lucus* как "arborum multitudo cum religione".
- 827 *Ad Att.* xii. 36; ср. 35. Он использует греческое слово ἀποθήσις в 35. 1, которое, по-видимому, вошло в употребление в его время; см. Liddell & Scott, s.v.
- 828 См. выше, с. 58.
- 829 *Aen.* vi. 743. Смысл этих слов кажется совершенно ясным, хотя комментаторы беспокоятся о них, начиная с Сервия и ниже. Ошибка заключалась в том, что они недостаточно учитывали силу *quisque* и слишком много ломали голову над неясным словом *Manes*. Генрих разгадал истинное значение в наше время. См. его "*Энеиду*", т. iii. с. 397. Ср. цитированные выше слова из *Somn. Scip.*: "mens cuiusque is est quisque". М. С. Рейнах (*Cultes*, etc. ii. 135 foll.) не далеко ушел: "Nous souffrons chacun suivant le degré de souillure de nos âmes".
- 830 *C.I.L.* i. 639, с примечанием Моммзена.
- 831 См. *R.F.* p. 308.
- 832 *Tusc. Disp.* i. 12. 27. О "ius Manium", *de Legibus*, ii. 22 и 54 после.
- 833 *Ad Att.* xii. 18: "Longum illud tempus cum non ero magis me movet quam hoc exiguum," etc. Ср. *Tusc.* i. *ad fin.*
- 834 *Ad Fam.* iv. 5. 6: "Quod si quis apud inferos sensus est, qui illius in te amor fuit pietasque in omnes suos, hoc certe illa te facere nonvult."
- 835 *Sall. Cat.* ch. 51: "Mortem cuncta mortalium dissolvere, ultra neque curae neque gaudio locum esse." Это эпикурейская доктрина, которой, как говорят, придерживался Цезарь.
- 836 *Catull.* 5. 6; Плиний, *N.H.* vii. 188. Стоит процитировать весь отрывок: "Post sepulturam vanae Manium ambages. Omnibus a supremo die eadem quae ante primum, nec magis a morte sensus ullus aut corpori aut animae quam ante natalem. Eadem enim vanitas in futurum etiam se propagat et in mortis quoque tempora sibi vitam mentitur, alias immortalitatem animae, alias transfigurationem, *alias sensum inferis dando et Manes colendo deumque faciendo qui iam etiam homo esse desierit*, ceu vero ullo modo spirandi ratio ceteris animalibus praestet, aut non diuturniora in vita multa reperiantur quibus nemo similem divinat immortalitatem," etc.
- 837 Эссе об этой форме литературы есть в "*Этюдах морали по античности*" Константа Марта, p. 135 foll.
- 838 *Tusc. Disp.* i. 27. 66.
- 839 *Lact. Inst.* i. 15. 20.

840 Lact. iii. 18.

841 См. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, vol. ii. p. 376.

842 Фрагменты 54 и 55.

843 P. 158 foll.

844 Lucr. vi. 764 foll. Cp. iii. 966 foll.; Masson, *Lucretius*, i. p. 402. Мистер Сирил Бейли также напоминает мне о Lucr. iii. 31-93 и 1053 до конца; и добавляет решительное мнение, что поэт здесь думает не о простом римлянце, а об образованном римлянце, воспитанном на греческой и греко-римской поэзии и философии.

845 Polyb. vi. 56.

846 Tusc. i. 46. 111.

847 См. Roscher's *Myth. Lex.* s.v. "Orcus"; Wissowa, *R.K.* p. 192.

848 См. выше, с. 107.

849 Müller-Deecke, *Etrusker*, ii. 108 foll. Иллюстрации можно увидеть в Dennis, *Cities and Cemeteries of Etruria*, ed. 2.

850 *Captivi*, v. 4. 1.

851 *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, vol. i. p. 310.

852 Cic. Tusc. i. 16. 37. Об эсхатологии шестой "*Энеиды*", любопытном смешении религии, философии и фольклора, см. работу Нордена о Вергилии, "*Энеида*", vi. (индекс, p. 468). Норден считает, замечу, что философские и религиозные элементы в ней в основном заимствованы у Посидония. См. также Glover, *Studies in Virgil*, ch. x. (Hades). О народных верованиях в Аид и т. д. в период империи см. в "*Cumtengsichme*" Фридлендера, т. iii, последняя глава.

853 Weil, *Études sur l'antiquité grecque*, p. 12, цитируется Glover, p. 218.

854 См. выше, с. 105.

855 Со времени написания этой лекции в книге г-на Лоусона "*Современный греческий фольклор и древнегреческая религия*" появилось интереснейшее обсуждение греческих представлений, ахейских и пеласгических, об отношении души и тела после смерти, особенно в главах v. и vi., подтвердившее, по крайней мере в некоторой степени, мои предположения, которые я здесь высказал. По его мнению, работа воображения в отношении будущего состояния в Греции свойственна более древнему или пеласгическому населению; и если этруски были пеласгического происхождения, как сейчас многие считают, то их образная гротескность, возможно, деградировавшая форма первоначальной характеристики, действующая на идеи еще более примитивного населения, выжившего в Лемурии, может объяснить более позднее распространение жуткой эсхатологии в Риме. Но тот, кто внимательно изучит главы мистера Лоусона, обнаружит серьезные трудности на пути даже такой гипотезы.

856 Овидий, *Фасты*, т. 430 и далее; *R.F.* p. 109. Виссова, *R.K.* p. 192, приписывает идеи личинок (призраков) и Оркуса не религии, а народному суеверию. Если он подразумевает

под религией государственную религию и, в частности, *Parentalia*, то я могу с ним согласиться.

857 Доктор Картер допускает это в *Hastings' Dict. of Religion and Ethics*, vol. i. (римский раздел статьи "Поклонение предкам").

858 См. *R.F.* p. 334.

859 *R.F.* p. 107.

860 *Origin and Development of Moral Ideas*, ii. 693 foll.

861 Варро, *L.L.* v. 25; Paulus p. 216; Hülsen-Jordan, *Röm. Topogr.* iii. p. 268 foll. Останки этих путикулов, к несчастью, были очень несовершенны, и были потеряны при строительстве современного Рима. Что касается религиозного аспекта двух способов избавления от мертвых, погребения и кремации, то следует вспомнить предупреждение Дитериха в *Mutter Erde*, p. 66, примечание: "den Versuch, aus der Verbreitung und dem Wechsel der Sitte des Verbrennens und Begrabens für meine Untersuchung Schlüsse zu gewinnen, habe ich völlig aufgegeben, als ich angesichts der ungeheueren Materialien meines Kollegen von Duhn die Unmöglichkeit solcher Schlüsse einsehen musste." В цитированной выше книге мистера Лоусона, как мне кажется, доказывается, что цель обоих методов одна и та же: как можно быстрее уничтожить тело, чтобы душа не смогла снова войти в него и досадить оставшимся в живых.

862 Это хорошо объясняет Кюмон в своей книге "*Восточные религии в римском язычестве*" (*Religions orientales dans le paganisme romain*, p. 196 и далее), следуя работе Буше-Леклерка об астрологии в Греции. Кюмон считает, что астрология взяла на себя функции авгуров и гаруспиков, от которых теперь отказались, и это верно в основном в отношении отдельных людей, но не в отношении государства; см. выше, p. 308 и далее.

863 О Фортуне в трудах Цезаря и т. д. см. в *Classical Review*, vol. xvii. p. 153. Классическим источником информации о Фортуне как божестве в ранней империи является Плиний, *N.H.* ii. 22.

864 Катон, *R.R.* гл. v. 4.

865 Val. Max. i. 3. 2, который, несомненно, следовал за Ливием; ведь в эпитафиях некоторых утраченных книг Ливия, обнаруженных в Оксиррине Гренфеллом и Хантом (*Oxyrrh. Papyri*, vol. iv. p. 101), упоминается тот же факт. Что касается посольства, то Маккаб. i. 14. 24; xv. 15-24. В двух отрывках из текста Валерия, который здесь утрачен, говорится, что прозелиты-евреи были в это время изгнаны из Рима; Юпитер Сабазий, чей культ они распространяли, вряд ли может быть иным, чем Иегова; см. Schürer, *Jewish People in the Time of Christ*, pt. ii. vol. ii. p. 233 в английском переводе. Изгнание Халдея, однако, могло быть отдельной мерой претора Гиспала.

866 Плутарх, *Марий*, 42.

867 Suet. *Aug.* 1. Мне довелось видеть ученый труд столетней давности, ныне совершенно забытый, в котором утверждается, что четвертая эклога Вергилия - это просто генетликон Августа; аргументы, изобретательные, но бесполезные, взяты из поэмы Манилия.

868 Тацит, *История*, i. 22.

ЛЕКЦИЯ XVIII

РЕЛИГИОЗНОЕ ЧУВСТВО В ПОЭМАХ ВЕРГИЛИЯ

Мое оправдание для того, чтобы посвятить целую лекцию Вергилию, должно заключаться в том, что этот великий поэт более горячо и сочувственно, чем любой другой латинский автор, выражает лучшие религиозные чувства римского ума. И это касается не только религиозных тенденций его собственного времени; он выделяется среди всех своих литературных современников тем, что подводит итог прошлому римского религиозного опыта, отражает его собственное время, а также заглядывает в будущее. Ни один другой поэт, ни один историк, даже Ливий, вышедший из того же региона и по своему тону и духу чем-то напоминающий Вергилия, не имеет такого же широкого кругозора, такого же нежного интереса к религиозной древности, такого же всеобъемлющего сочувствия к римскому миру, который он знал, и такой же уверенной и радостной надежды на его будущее. Каждый из поэтов эпохи Августа - Гораций, Овидий, Проперций, Тибулл - обладает своим особым даром и очарованием; но те, кто знает Вергилия вдоль и поперек, сразу же признают разницу между ними и человеком, одаренным духовным прозрением. Они по-разному полезны для изучающих римскую религию, а Тибулл особенно отличается простым благоговением перед старой религией, которое вдохновило на несколько изысканных описаний этого аспекта италийской жизни. Но, если можно так выразиться, у них не было миссии; они были настоящими поэтами, но не поэтами пророческого порядка; они не мыслили глубоко и не достигли убежденности, как Лукреций и Вергилий. Несколько слов из заключения восхитительной работы эдинбургского профессора о Вергилии в достаточной степени выражают то, что я имею в виду. "Его религиозная вера, - говорит Селлар, - как и другие его спекулятивные убеждения, была составной и неопределенной; однако она охватывала то, что было самым чистым и жизненным в религиях древности, и в своих глубочайших интуициях она, кажется, предвосхищает веру, которая стала доминирующей в Риме четыре века спустя".⁸⁶⁹ По сути, Вергилий собирает все ценное, что было в прошлом Рима, и добавляет к этому новый элемент, новый источник жизни и надежды. Именно это позволило великому французскому критику утверждать, что для тех, кто читал Вергилия, нет ничего удивительного в христианстве.⁸⁷⁰ Давайте попробуем понять, что имели в виду эти авторы. Шотландец трезв и серьезен, француз эпиграмматически преувеличивает; но чувство, которое лежит в основе обоих высказываний, истинно.

Мы проследили постепенный паралич секуляризованной государственной религии. Мы рассмотрели два типа философской мысли, которые заняли место этой религии в умах культурной части римского общества; ни один из них не мог адекватно выразить естественное чувство римского и итальянского ума, никогда не исчезавшее полностью, его отношение к силе, проявляющейся во вселенной. Стоицизм приблизился к тому, что было необходимо, реабилитировав себя на итальянской земле и потакая римским представлениям о божественном; но он не смог сильно повлиять на массы людей, и его апелляция была обращена не к чувству, а к разуму. Эпикуризм, хотя, возможно, и был более популярен, в действительности больше противоречил тому, что было лучшим в итальянской природе, и страстный призыв Лукреция искать утешения в научном познании *rerum natura* не имел долговременной силы для ободрения. Наконец, мы рассмотрели тенденцию той же эпохи к мистицизму и сомневающееся и смущенное ее выражение Цицероном, и пришли к выводу, что эта тенденция скорее иллюстрирует ощущение чего-то недостающего, чем надеется его удовлетворить. Сейчас, когда мы подошли к концу республиканской эпохи, мы вполне можем чувствовать себя так же, как чувствовали лучшие люди того дня, что нам чего-

то не хватает. В их сознании это чувство доходило почти до отчаяния; в нашем же, когда мы читаем историю о смутном времени после смерти Цезаря, это жалость и удивление. На самом деле в сознании римлян того поколения было не только чувство усталости и дискомфорта, морального и материального, но и то, что мы можем назвать почти чувством греха, - такое чувство, хотя, несомненно, менее реальное и интенсивное, как то, которое время от времени пробуждали в еврейском народе их пророки, и которое не было неизвестно в истории Эллады. По сути, это было чувство пренебрежения долгом перед державой и недостатка доброй воли по отношению к людям. Лукреций бессознательно был мощным свидетелем этого чувства, но не нашел от него средства. В начале эпохи Августа оно вновь выражено Горацием, Саллюстием, а еще глубже и правдивее - в прекрасном предисловии к "Истории" Ливия.⁸⁷¹ Там Ливий говорит, что посвятил себя ранним анналам Рима, чтобы закрыть глаза на зло собственного времени - "tempora quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus".

Это нечто недостающее было тогда чувством, *religio*, если мы можем осмелиться снова использовать старое слово в том смысле, который я так часто ему приписывал. Не беспричинное или неуправляемое чувство, не *суеверие*, а чувство счастливой зависимости от высшей силы и желание соответствовать ее воле во всех отношениях человеческой жизни. Именно такое чувство всегда лежало в основе римского *pietas*, чувства долга перед семьей и государством, а также перед божествами, которые их защищали. В борьбе группировок, жестокости и кровопролитии тиранов и роскошном самообольщении последних двух поколений голос *pietas* был заглушен, лучшие инстинкты человечества угасли. Нам предстоит увидеть, что сделал наш поэт, чтобы вновь пробудить этот голос и вдохнуть свежую жизнь в эти инстинкты. Только давайте помнить, что в этом мире больше постоянного добра приносит прекрасная природа, дающая себе естественное выражение, чем наставления или обличения; и остерегайтесь приписывать Вергилию более непосредственное осознание своей миссии, чем он действительно чувствовал. Для нас в наших исследованиях ценна природа человека, как она была ценна для римлян в их отчаянии: природа, управляемая сладким, спокойным чувством, полная сочувствия и надежды.

То, чего нет в других, что мы находим только у Вергилия, или то, что в нем более убедительно чувствуется и более ярко выражено, - это доброжелательный и полный надежды взгляд на мир, глубокое и реальное сочувствие ко всем печалям и боли. Это не результат какого-то определенного религиозного убеждения; это заложено в природе человека, в самой основе его существа; но это сделало его лучшим религиозным учителем, чем остальные, просто потому, что настоящая религия - это не вопрос только разума, или конвенции, или искусства, но чувства. Это было истинным противоядием от отчаяния или депрессии - сочувствие человеку во всем, что он делает или страдает, а не возмущенный крик протеста, как у Лукреция. Сочувствие Вергилия охватывает не только человека, но и животный мир, и нет лучшего доказательства того, что его чувства были искренними. Соловей, лишенный своего птенца,⁸⁷²

quem durus arator observans nido implumes detraxit: at illa flet noctem, ramoque sedens miserabile carmen integrat et maestis late loca questibus implet;

скот, пораженный чумой,⁸⁷³ перелетные птицы, прилетающие с моря,⁸⁷⁴ и многие другие нежные прикосновения - все это показывает нам то чувство, о котором я говорю; ибо тот, кто мог так относиться к животным, должен был иметь душу, жалеющую человека. Так же и с неживой природой Италии; земля, на которой живут и трудятся пастухи и земледельцы Вергилия, полна такой детальной красоты, что может навести на мысль о благодетельной

силе, председательствующей над всем этим и приглашающей человека вознести свое сердце в благодарности или молитве. Как хорошо заметил Селлар,⁸⁷⁵ чувство природной красоты переплетается в "*Георгиках*" с трудом человека, поднимая, как бы, труженика на более высокий уровень человечности, когда он поднимает глаза от своей работы. И эта естественная красота становится реальной для читателя благодаря жизни и силе, которые повсюду пронизывают ее; вся природа живая и полная чувств; фруктовые деревья, например, во второй *Георгике* кажутся инстинктами с почти человеческой жизнью.⁸⁷⁶ Как только это доходит до нас, мы видим, как это гармонирует со всем, что мы узнали о старой итальянской концепции божественного, о сильной *Нумине*, работающей на благо человека, если ее правильно умиловить. И даже когда Вергилий использует язык стоиков для объяснения жизни природы, мы чувствуем, что за философской теорией скрывается это чувство итальянца:

deum namque ire per omnes terrasque tractusque maris caelumque profundum: hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum.⁸⁷⁷

Таков религиозный дух "*Георгик*": божественные силы повсюду, и человек должен подчиниться им и искать их помощи. Он находит свой истинный ресурс скорее в молитве, чем в философии, его роль в мире - "трудиться и работать". Тяжелая участь гесиодовского труженика - это не участь *агриколы* из "*Георгик*", который ведет свою трудовую кампанию с веселым сердцем и чистой совестью, ибо он находится в правильных отношениях с Силой, проявляющейся в окружающей его жизни.

Таково, насколько я могу его описать, не вдаваясь в подробности, чувство, *religio*, которое было необходимо Италии того времени. Возможно, мы рискнем сравнить его возрождение в творчестве Вергилия с возвращением к природе в английской поэзии столетней давности, которое также принесло с собой возрождение религиозного пыла. Хотя Вергилий и Вордсворт во многом не похожи друг на друга, как могут быть не похожи два поэта, они схожи в обладании тем мягким и доверительным взглядом на мир природы, который побуждает разум задуматься о себе в его отношении к Силе. Нам не нужно анализировать этот процесс или приводить его в какую-либо логическую форму; мы можем довольствоваться им как фактом в истории римского религиозного опыта.

В случае Вергилия, как и в случае Вордсворта, это чувство имело эффект примирения сознания поэта со старыми формами религиозного культа. Примирить - это, пожалуй, не совсем верное слово; мы можем сомневаться, что он когда-либо с ними ссорился. Как он верил в Силу и ее проявления, так он верил и в традиционные способы ее умилования, не задаваясь вопросом о *смысле существования* той или иной церемонии, и уж тем более не глядя на них с жалостью и презрением, как Лукреций, но принимая их в своей широкой гуманности как часть жизни и мышления человека в Италии.

fortunatus et ille Deos qui *novit* agrestes.⁸⁷⁸

Обратим внимание на слово *novit*. Мужик научился распознавать эти эманации Силы и узнавать их как друзей; это слово не могло быть использовано в отношении злых духов. Как я уже говорил в одной из ранних лекций, человек продвигается в познании Силы по мере развития цивилизации. Поэтому сельские обряды претендуют на его симпатию не меньше, чем люди, которые их исполняли; он знал их в деталях, и он знал их в том духе, который их оживлял. Он должен был изучить их в деталях, и не только сельские, но и городские культы; каждый жест в поклонении представляет для него интерес, и так велико наше уважение к его точности, что мы принимаем то, что он нам говорит, даже если не можем это объяснить.⁸⁷⁹ Его тщательное изучение всех этих деталей стало средством сохранения для нас больших

источников знаний; ведь Сервий, Макробий и другие комментаторы накапливали их, пытаясь истолковать его.

Это не просто антиквариат Вергилия, как и детали старой жизни, которыми изобилуют поэмы и романы Скотта. У этих двух людей был одинаково широкий, сочувственный взгляд на мир. Скотта интересовало все и вся, как живое, так и давно умершее, и все, что они делали; думаю, то же самое можно сказать и о Вергилии, хотя, как говорят, он был скорее сдержанным и застенчивым, нежели общительным и разговорчивым, как Скотт. Ум Вергилия был не столько "любопытным", сколько сочувствующим, и его восторг перед этими религиозными деталями проистекает из его любви к Италии и всему, что человек в ней делал. Он уловил дух старого итальянского культа, который, как мы видели, требовал, чтобы каждое действие совершалось в точности по установленным правилам. Он осознает эту необходимость и с истинно итальянским инстинктом действует в соответствии с ней, как он пишет. Он знает, что эти культовые действия - одно из внешних выражений того качества, которое сделало Рим великим - *pietas*, чувства долга перед семьей, государством и божеством.

До сих пор я рассматривал то, что можно назвать психологической основой религии Вергилия, - сочувственную натуру и широкий кругозор человека, который в своей любви к Италии включал даже старое практическое поклонение итальяцам. Теперь я должен перейти к величайшему произведению поэта, в котором идея долга была не просто признана в религиозных актах, но и воплощена в идеальном римлянине. В основном в "*Энеиде*" мы видим, что он смотрит как вперед, так и назад, потому что именно там мы видим схему долга римлянина, нарисованную в масштабе его прошлой истории и призванную направить его в будущем в еще более славное путешествие.

Мы можем рассматривать "*Энеиду*" в целом и то учение, которое она предлагает римлянину того времени, двумя способами. Мы можем рассматривать ее (если позволите мне на мгновение воспользоваться музыкальным языком) как великую фугу, главной темой которой является миссия Рима в мире. Провидение, божественная воля, Разум стоиков или, в поэтическом изложении поэмы, Юпитер, великое покровительствующее римское божество, за которым несколько смутно проступают судьбы,⁸⁸⁰ вели государство к величию и империи с самого его младенчества, и граждане этого государства должны быть достойны этой судьбы, если им предстоит выполнить великое дело. Эта могучая тема пронизывает всю поэму и, подобно теме фуги, время от времени вступает и снова вступает в захватывающих тонах. Она звучит в пророчестве, вложенном в уста самого Юпитера в начале первой книги; она звучит еще более величественной музыкой из тени старого Анхиза в последние минуты посещения героем Аида в шестой книге, и снова в описании щита, который Венера дарит своему сыну.⁸⁸¹ Хотя поэма неравноценна и некоторые ее части остались без завершающих штрихов, но всякий раз, когда поэт обращается к этой великой теме, звучит полный орган. Именно это, я думаю, помимо изысканных красот деталей, которые доступны лишь тем, кто посвящен в вергилианские тайны, больше всего волнует современного читателя Вергилия. Есть и недостатки, которые, по крайней мере для нас, современников, снижают общий эффект: вмешательство богов и богинь на гомеровский манер, но без гомеровского очарования; кажущееся отсутствие теплой человеческой крови в герое; суровые постановления судьбы, вершащие человеческие страсти и интересы; но тот, кто постоянно помнит о великой теме, следит за ней по мере чтения, как следят за новым вступлением великой фуги-сюжета, не сможет не увидеть в *Энеиде* одно из самых благородных усилий человеческого искусства, чтобы понять, что делает ее вторым великим эпосом мира.

Но эта великая судьба Рима свершилась благодаря служению человека, его преданности, самопожертвованию и чувству долга, тому качеству, которое известно римлянам как *pietas*; и второй урок или напоминание "*Энеиды*" заключается в том, чтобы показать эту истину на примере личности и характера героя. Нам, современным людям, трудно заинтересоваться характером Энея. Но, как давно заметил профессор Неттлшип,⁸⁸² римский читатель не считал бы его скучным или неинтересным; если бы это было так, поэма вряд ли стала бы популярной с момента ее публикации. Я склонен думать, что *развитие* характера Энея под воздействием опасностей, моральных и материальных, было для римлянина гораздо более очевидным, чем для нас, и гораздо более острым. Для него это был главный урок поэмы, который делает ее как бы "целым долгом римлянина"; и поскольку этот урок действительно является частью римского религиозного опыта, я собираюсь посвятить ему остаток лекции.

Развитие характера Энея под влиянием опасностей и искушений, через которые он проходит под руководством Юпитера и судьбы, не является темой, которой уделяется много внимания со стороны современной критики.⁸⁸³ Однако, по крайней мере, для меня было бы удивительно, если бы главный герой поэмы был, так сказать, статуей, раз и навсегда задуманной и исполненной художником, а не человеческим существом, подверженным различным испытаниям, которые влияют на его характер, а также на его карьеру. Во времена Вергилия были обстоятельства, которые делали естественным, что поэт серьезного и философского склада ума должен был заинтересоваться развитием характера и сделать его частью своей великой темы. Мы уже не раз обращали внимание на рост индивидуализма в последние два века до н. э. Несомненно, личный характер в это время представлял большой интерес для мыслящих людей, помимо его развития; миром правили люди, и ни в какие времена так много не зависело от нравов отдельных людей. Люди уже давно начали относиться к себе очень серьезно и писать свои собственные биографии. Индивид настолько полностью освободился от государства, что почти забыл о его существовании и претендовал на его *пиетет*; он работал и играл ради собственных целей.⁸⁸⁴ Даже армии того меланхолического века знали и думали о них не как о слугах государства, а как о Суллани, Помпеяни и так далее. Это почти высокомерное самоутверждение личности было фактом времени, и его нельзя было полностью подавить; отныне невозможно было вернуться к прежним временам, когда государство было всем, а личность мало что значила.

Но в "*Энеиде*", если я не ошибаюсь, существует почти идеальный баланс между двумя конфликтующими интересами. Государство - это стержень, на котором вращается все лучшее в индивидуальном человеческом характере; другими словами, Эней не играет в собственную игру, а выполняет предначертанный судьбой порядок, который должен был привести мир под власть Рима. Индивидуализм не того типа, как у Дидо, Турнуса, Мезенция, должен быть преодолен или преодолевается героем, для которого долг - это долг государства; но в любом случае герой - это *личность*, и личность, созданная не просто как тип или сила. Правда, он типичен для римского *pietas* и соответственно носит его постоянный эпитет; но если мы внимательно присмотримся к нему, то увидим, что его *pietas* поначалу несовершенен, а его индивидуализм необходимо укротить и поставить на службу государству *с помощью государственных божеств*. Именно это делает "*Энеиду*" религиозной поэмой; характер Энея держится на религии; религия - единственная санкция его поведения. В "*Энеиде*" нет апелляции ни к знанию, ни к разуму, ни к удовольствию - всегда только к воле Бога. *Pietas* - это слово Вергилия, обозначающее религию, как и слово Цицерона в его более возвышенные моменты. В "Сне Сципиона" мы читаем, что "*piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis: nec iniussu eius a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum adsignatum a deo defugisse videamini*".⁸⁸⁵ В этих словах, как видно из последующих, *munus hominum* - это именно то, чем оно является в

"Энеиде", долг перед человеком и государством, и поскольку он установлен для человека Богом, он также является долгом перед Ним. Государство обретает свое совершенство в человеке, если он таким образом исполняет волю Бога.⁸⁸⁶

Теперь давайте понаблюдаем за тем, как Эней постепенно развивает этот идеальный баланс мотивов.

В самом начале поэмы Эней обозначен как "insignem pietate virum"; ключевая нота его характера звучит здесь сразу же, с мастерством, и предложенный таким образом ключ (если снова использовать музыкальную метафору) неуклонно сохраняется на протяжении всей поэмы. В идеальном римлянине должно быть подчеркнуто качество, требуемое богами от каждого истинного римлянина, который примет участие в осуществлении божественной миссии Рима. Однако, читая дальше, мы вскоре обнаруживаем, что Эней отнюдь не был совершенным персонажем. Вряд ли случайно поэт описывает его как поддавшегося отчаянию и оплакивающего свою судьбу при первом приближении опасности - забывшего о своей миссии и о судьбе, которая ведет его вперед, и желающего, чтобы он лежал мертвым вместе с Гектором под стенами Трои (i. 92 foll.). Вергилию было бы достаточно просто сразу же подхватить героическую жилку в этом человеке, оставленную ему Гомером,⁸⁸⁷ и заставить его призвать своих людей к бодрости или храброму подчинению судьбе. Именно так и поступает Эней, когда буря миновала и опасность миновала (198 и далее); но и тогда он не проявляет всей души:

taliam voce refert, curisque ingentibus aeger spem voltu simulat, premit alto corde dolorem.

В тот самый момент, когда он выражает веру в свою судьбу и долг отправиться в Италию, он все еще испытывает сомнения, хотя и не осмеливается их высказать.

Хайнце заметил⁸⁸⁸, что до этого, при разграблении Трои, он проявил недостаток самообладания и поддавался безумной страсти к отчаянной борьбе, чего не встретишь в Энее последних шести книг (ii. 314 и далее):

arma amens capio nec sat rationis in armis.

Ярость и ир подгоняют его; мы вспоминаем безумную ярость Мезентия или Турна.

И снова после смерти Приама Венера вынуждена напоминать ему о долге перед отцом, женой и сыном (ii. 594 и далее), упрекая его в потере рассудка и самообладания:

*nate, quis indomitas tantus dolor excitat iras? quid furis, aut quonam nostri tibi cura recessit? non prius aspicias ubi fessum aetate parentem liqueris Anchisen, superet coniunxne Creusa Ascaniusque puer?*⁸⁸⁹

Во время странствий, о которых повествуется в третьей книге, именно Анхис ведет за собой, получает и истолковывает божественные предупреждения; он кажется опекуном и проводником своего сына: для него он - "всесторонняя помощь" (iii. 709), и он - "благочестивый наставник" (iii. 480). Он, по сути, типичный римский отец, который, в отличие от гомеровского Лаэрта, сохраняет свою активность и авторитет до конца жизни и которому даже взрослый сын, сам ставший отцом, обязан почитать и подчиняться. Как отмечает Буассье,⁸⁹⁰ смерть Анхиза откладывается в рассказе как можно дольше, и только после его смерти Эней подвергается действительно опасному искушению; сразу после этого события, как мы видели, он теряет голову во время первой бури, а затем, высадившись в Африке, на

мгновение становится жертвой царственных чар Дидоны. Мы можем заметить, что до этого момента его *пиетет* был ограниченным и не выходил за рамки семейного быта и долга; когда же он сам становится во главе не только семьи, но и, так сказать, государства, ему приходится принимать более широкие масштабы и подвергать себя суровому испытанию.

Ко всему, что в разное время было написано о трактовке Вергилием легенды о Дидо, я должен рискнуть добавить еще одно слово. Хайнце показал⁸⁹¹, что нельзя установить определенное происхождение формы этой истории в том виде, в каком ее рассказывает Вергилий; возможно, именно Невий первым отвез Энея в Сицилию, но мы не знаем, придумал ли он или его преемник существенный момент истории Вергилия - самоубийство Дидоны вследствие того, что ее бросил Эней.⁸⁹² В любом случае возникает вопрос, зачем нашему поэту понадобилось сознательно отказываться от существующей и популярной версии и подвергать своего героя такой неминуемой опасности сойти с пути, который наметили для него Юпитер и судьба, - пожертвовать своей великой миссией ради страсти к великолепной женщине и перспективы незаконной легкости и несанкционированного владычества. Хайнце считает, что мотив Вергилия был здесь чисто художественным; он хотел получить возможность внести в свой эпос патетический элемент. "Недостатка в моделях не было; последний расцвет греческой поэзии ни в чем не был более изобретателен, чем в изображении всех явлений любовной страсти - ее агонии, стыда и отчаяния, а также самосожжения ее жертв".⁸⁹³ Он отстаивает эту точку зрения с большим знанием дела, и все, что он пишет об этом, имеет ценность; но я должен признаться, что он не убедил меня в том, что это был главный мотив Вергилия. Мне кажется, он не учитывает два важных соображения: во-первых, хотя поэт свободно использовал все доступные источники, греческие и римские, для обогащения своей темы и ее обработки, все же весь замысел и цель "*Энеиды*" - римские, а не греческие, и введение любовной истории *как таковой* было бы чуждо этому замыслу, а также целям и надеждам Августа и лучших людей того времени. Во-вторых, Хайнце, как и многие другие, кто писал об эпизоде с Дидо, кажется, забывает, что у Вергилия перед глазами были факты, достаточно поразительные, достаточно ужасающие, чтобы предложить принять форму истории в том виде, в каком она представлена в четвертой книге. Дважды при его жизни одна грозная женщина накладывала злые чары на судьбы Римской империи. Ни в одном случае чары не возымели рокового действия; Юлий вовремя спасся от козней и блеска Клеопатры; Антоний, правда, не спасся, но привел себя и ее к счастливой гибели. Мне кажется необъяснимым, учитывая, как все поэмы Вергилия изобилуют ссылками на события его времени и взглядами на их главных действующих лиц, что ни Хайнце, ни Норден даже не коснулись возможности того, что Клеопатра была на уме у поэта, когда он писал четвертую книгу. Возможно, тому, кто кладет поэму на препарировочную доску и чье внимание постоянно поглощено исследованием мельчайших деталей ее структуры, трудно помнить о необычайных событиях, произошедших при жизни поэта, - гражданской войне, убийстве Юлия, разделе римского мира, отвлечении Италии, попытке Антония, вернее, его поработителя, установить соперничающее восточное владычество, и спасении романизма и цивилизации Августом. Если бы сам Лукреций жил в том поколении, он вряд ли смог бы избежать влияния этих ужасающих фактов. Тот, кто обратится к эссе покойного профессора Неттлшипа о поэзии Вергилия, приложенному к его "*Древнеримской жизни Вергилия*",⁸⁹⁴ не сможет не убедиться, что на сознание позднего поэта они произвели глубокое впечатление, последствия которого прослеживаются во всей массе его произведений. Его римские читатели, чье государство и империя были поставлены на грань гибели из-за возвышения индивидуальных страстей и амбиций, искали эти постоянные аллюзии и понимали их гораздо лучше, чем мы.

Я утверждаю, что поэт принял свою версию истории Дидоны не просто как трогательный и патетический эпизод, но (в соответствии со своим замыслом), чтобы подчеркнуть великий урок поэмы, показав, что рост и слава римского владычества обусловлены провидением, римскими *virtus* и *pietas* - тем чувством долга перед семьей, государством и богами, которое, несмотря на испытания и опасности, превосходит соблазны личных страстей и эгоистической легкости. Эней подвергается тяжким испытаниям, но спасается от Дидоны, чтобы исполнить волю богов; его спасает Юпитер, вершитель судеб римлян, и таким образом в сказке бережно сохраняется божественная забота о Риме - идея, которую Август хотел сделать наиболее значимой. Если для нас характер Энея страдает от того, что он бросил Дидону, то лишь потому, что поэт, охваченный сильной жалостью к оскорбленной царице, кажется, как и его герой, забыл о своей миссии в поэме, и в тот самый момент, когда он хочет показать Энея совершающим благороднейший акт самопожертвования, отказывающимся от своих личных страстей и внимающим суровому зову долга, человеческая природа берет верх над ним, и то, что он хотел изобразить как благородный поступок, выходит на его холсте как подлое деяние.

Итак, в рассказе Вергилия мы имеем контраст и конфликт противоположных принципов долга и удовольствия, патриотизма и эгоизма, и победу последнего в лице Энея с помощью великого бога, который хранил судьбы Рима, и богини, которая была матерью героя и предполагаемой прародительницей рода Юлиев. Когда это великое испытание позади, путь к выполнению миссии Энея свободен, хотя ему еще предстоят испытания, и он еще не полностью подготовлен к ним.

Тот, кто, прочитав бурные сцены четвертой книги, перейдет сразу к пятой, не сможет не поразиться смене тона, которая была бы вдвойне желанной для человека с тем истинно римским чувством, на которое Вергилий рассчитывал, а также прививал его на протяжении всего своего произведения, - вдвойне желанной, потому что он нашел бы его не только в происшествиях, но и в характере Энея. Здесь мы оставляем позади себя и страсти и знакомимся со сценами, где тщательное исполнение религиозных и семейных обязанностей, кажется, порождает душевную легкость и спокойствие, которое приходит от успокоенной совести. Впервые в поэме мы встречаемся с характеристикой той лучшей римской жизни, которая была дорога сердцу Августа, и с которой, мы можем быть уверены, сам поэт был полностью солидарен. Странно, конечно, что это происходит в книге, полностью основанной на греческих поэтических традициях; но это не менее верно, и это яркий пример удивительного гения Вергилия по преобразованию старых вещей с новым светом и смыслом.⁸⁹⁵

Не только и даже не столько традиционная необходимость описания игр в эпической поэме является *смыслом существования* пятой книги; цель, как я понимаю, заключалась скорее в том, чтобы создать необходимый контраст с бурными страстями четвертой книги и облегчить ум римского читателя перед тем, как он приблизится к ужасным пейзажам и переживаниям шестой, и в то же время обозначить - а для римского читателя более чем обозначить - *первое начало изменений* в характере героя. Все это достигается с удивительным мастерством, заставляя Энея с детальной тщательностью исполнить римский ритуал *Паренталии*, как он был известен римлянам эпохи Августа. *Паренталии*, как я уже говорил в другом месте,⁸⁹⁶ были не днями ужаса или зла, а скорее днями, когда исполнение долга было главной идеей в сознании людей; этот долг был приятным и веселым, поскольку мертвые все еще были членами семьи, и их нечего было бояться, пока живые выполняли свои обязанности по отношению к ним в соответствии с должными правилами *ius divinum*. Ритуал указывает на идею ежегодного возобновления обряда погребения с умилованием усопшего, что было

необходимо для благополучия семьи; а когда литургические девять дней заканчивались, живые члены собирались вместе на *Caristia*, своего рода любовный праздник семьи, на котором все ссоры должны были быть забыты, и из которого исключались все виновные члены. Во времена Вергилия в богатых и знатных семьях дни траура могли сопровождаться *играми в честь ушедшего*. Таким образом, римлянин сразу же поймет, что Эней впервые предстает перед нами как римский отец семейства, выполняющий обязанности, необходимые для продолжения и процветания этой семьи, с бодростью и *серьезностью*; что его *пиетет* здесь принимает определенную, практическую и истинно римскую форму, хотя он еще не дошел до своего полного значения, как исполнение долга перед государством и его богами.

Все это вполне согласуется с небольшими штрихами в характеристике, которые мы также можем заметить в этой книге. Во второй строфе Эней продолжает свой путь *certus*, даже когда он смотрит на пламя погребального костра Дидоны, не понимая, что оно означает. Он председательствует на играх с достоинством римского магистрата и укоризненно утешает избитого Дареса словами, которые, похоже, отражают его недавний опыт в Карфагене (ст. 465):

infelix, quae tanta animum dementia cepit? non vires alias conversa que numina sentis? cede deo.

Когда корабли сгорели, он не впадает в отчаяние, как во время бури в первой книге, а молит о помощи всемогущего Юпитера, в руках которого были судьбы его потомков (ст. 687 и далее). Но чувство долга его еще не совершенно; он тяжело переживает удар и на мгновение колеблется (ст. 700 и далее):

...casu concussus acerbo nunc huc ingentis, nunc illuc pectore curas mutabat versans, Siculisne resideret arvis oblitus fatorum, Italasne capesseret oras.

Нужен ободряющий совет старого Навтеца (*quicquid erit, superanda omnis fortuna ferendo est*) и появление тени Анхиза, чтобы подкрепить его колеблющуюся волю новым ощущением своей миссии. Это появление отца, "omnis curae casusque levamen", с призывом встретиться с ним в Аиде, является, как заметил Хайнце,⁸⁹⁷ поворотным пунктом в судьбе и характере Энея, и готовит нас к последнему испытанию и инициации, которую он проходит в следующей книге.

Я использую здесь слово "инициация", поскольку не сомневаюсь, что при написании этой книги Вергилий имел в виду греческую идею посвящения в тайны, подготавливающие к новой жизни. О реальном посвящении, конечно, не могло быть и речи; с другой стороны, *катабасис*, спуск в Аид, был частью эпического наследия, доставшегося ему от Гомера, и это, как и погребальные игры в пятой книге, он мог использовать с серьезностью цели, отсутствующей у Гомера, для работы с великой темой своей поэмы, а не просто как художественное усилие. Цель здесь - сделать из Энея нового человека, возродить его; подготовить его мистическим просвещением к труду, опасностям и триумфу, которые ожидают его при выполнении божественной миссии. Мы не должны слишком пристально вглядываться в этот процесс; это странное смешение народных и философских идей и декораций, сделанное одновременно понятным и великолепным благодаря чудесным способностям поэта; но мы можем быть уверены, что он имеет тот же общий смысл, что и видения Данте много лет спустя. Как сказал мистер Тозер, обращение Данте и его конечное спасение были главной целью его путешествия по трем царствам духовного мира.⁸⁹⁸ В этом смысле его можно назвать инициацией, испытанием, таинством.

Об этой замечательной книге написано так много, что мне нет необходимости останавливаться на ней здесь. Я ограничусь лишь кратким упоминанием факта, который поразил меня при последнем прочтении. Испытание подготовки не завершается до самого конца книги, когда тень Анхиза показывает сыну все грядущие великие дела, исполнение которых зависит от его чувства долга, его *pietas*. До этого момента Эней постоянно думает и говорит о прошлом, в то время как в последних шести книгах он всегда смотрит вперед, поглощенный работой, которую каждый час ставит перед ним, и перспективой славы Рима и Италии. Поэт придумал, чтобы его герой сам поведал историю разграбления Трои и своих последующих странствий, и поведал их тому самому человеку, который сделал бы невозможным для него когда-либо снова смотреть вперед по пути долга. Несомненно, в этом есть как моральная, так и художественная цель; страстная любовь царицы побуждает ее удерживать его мысли в прошлом, вовлекать его в рассказ о событиях, которые касались его самого, а не его миссии (i. 748):

necnon et vario noctem sermone trahebat infelix Dido, longumque bibebat amorem multa super Priamo rogicans, super Hectore multa, etc.

После того как тень Креусы поведала ему о его судьбе, которую ей не суждено разделить, прошлое все еще оставалось в его памяти, и он, кажется, забыл об этом предупреждении; он называет себя изгнанником (iii. 10):

litora cum patriae lacrimans portusque relinquo et campos ubi Troia fuit. Feror exsul in altum-

Исключение я нахожу после встречи с Андромахой, когда он на мгновение задумывается о будущем, но и тогда, как мне кажется, полусерьезно, с явным нежеланием встречать грядущие опасности и с трогательной завистью к тем, кто может "спокойно сидеть дома" (iii. 493 и далее). Его неверие в будущее вновь проявляется в Книге v., в только что процитированном отрывке; и даже в Книге vi. он поначалу намеренно изображен "вялым", его внимание привлекает то, что находится перед ним в данный момент, или фигуры старых друзей и врагов, которых он встречает, до последнего пробуждающего откровения Анхиза. Так, не успел он высадиться в Италии, как его внимание привлекают картины в храме Аполлона, и он подвергается упреку со стороны жрицы (vi. 37 и далее):

non hoc ista sibi tempus spectacula poscit; nunc grege de intacto septem mactare iuencos praestiterit, etc.;

так и немного дальше у входа в пещеру она снова должна предупредить его (50 и далее):

"cessas in vota precesque, Tros" ait "Aenea, cessas?".

Возможно, мне кажется причудливым видеть даже в его молитве, которая следует за молитвой, склонность думать о Трое и своих прошлых бедах (56 и далее). Но я не могу не верить, что в этой книге он хочет в последний раз проститься со всеми, кто разделял его прошлые судьбы, помогал ему или вредил ему; он встречает Палинура, Дидону, Тидея, Деифоба и других, и, размышляя о них, он снова вынужден торопить своего проводника (538):

sed comes admonuit breviterque adfata Sibylla est: nox ruit, Aenea, nos flendo ducimus horas.

Когда появляется Анхис, весь тон меняется, и его знаменитые слова, как мне кажется, убедительно показывают, что нерешительность и отсутствие твердой, непоколебимой цели были до сих пор главным недостатком его сына (806):

et dubitamus adhuc virtutem extendere factis, aut metus Ausonia prohibet consistere terra?

Видение и пророчество отца - это *будущее* и грядущие великие деяния людей, и отныне Эней не упоминает о прошлом и населявших его людях, отказывается от разговоров и причитаний, "virtutem extendit factis". В самом начале Книги vii. мы сразу чувствуем, как корабль движется; достаточно трех строк, чтобы начать все сначала; Цирцея проходит мимо, не слушая его. "Maior rerum mihi nascitur ordo", - говорит поэт в 43-й строке; "maius opus moveo"; ибо настоящая тема поэмы наконец достигнута, и героический персонаж героическими поступками закладывает основу вечного владычества Рима.

Достаточно сказать несколько слов об Энее из поздних книг. Допустим, что он не имеет ярко выраженного характера; что для нас, современных, интерес представляет скорее Турнус, который героичен как личность, но не как пионер цивилизации, ведомой Богом; что здесь нет настоящей героини, поскольку женская страсть была бы здесь неуместна и неримской, а ухаживание за Лавинией предпринято, так сказать, по политическим причинам. Роль Энея, агента Юпитера в завоевании и цивилизации, понравилась бы скорее римлянину, чем современнику, и современному критику остается жаловаться на отсутствие индивидуального интереса к нему. Так и в еврейской истории: мы больше сопереживаем Исаву, чем Иакову, и Давиду, чем Моисею, который, тем не менее, является самым великим типичным израильтянином в Ветхом Завете. И действительно, тема Вергилия здесь - не столько развитие характера или изображение героя, сколько идеализация народа Италии, которую он так любил, нуждавшегося лишь в божественном вожде и цивилизаторе, чтобы начать славный путь, который их ожидал.

Перечитывая эти книги, я не могу избавиться от убеждения, что Вергилий действительно намеревался изобразить в Энее свой идеал римского характера, которому ведущие писатели его времени приписывали величие своей расы. Его *pietas* теперь подтвержден и расширен, он превратился в чувство долга перед волей богов, а также перед отцом, сыном и народом, и это чувство долга никогда не покидает его, ни в общем ходе действий, ни в деталях жертвоприношений и умилоствления. Его мужество и стойкость никогда не подводят его; он постоянно смотрит вперед, уверенный в божественной защите; щит, который он несет, украшен - замечательный удар поэтического гения - сценами будущего, а не прошлого (viii. 729 и далее):

talìa per clipeum Volcani, dona parentis, miratur rerumque ignarus imagine gaudet attollens umero famamque et fata nepotum.

В этих книгах ему никогда не хватает стремительности и бдительности; когда он подбадривает своих товарищей, то уже не вполголоса, а, как в начале одиннадцатой книги, с величайшей энергией и уверенностью: "Arma parate, animis et spe praesumite bellum" (xi. 18).

Здесь его *гуманизм* проявляется более явно, чем в предыдущих произведениях, и он явно призван противопоставить его героической дикости Мезенция и Турнуса. Поэт так остро чувствовал это развитие характера своего героя, что в описаниях смерти Лауса и погребения Палласа - благородных и прекрасных юношей, которых он любил в воображении, как любил в действительности всех молодых людей, - его нежность настолько трогательна, что даже сейчас мы вряд ли можем читать их без слез. Герой не только героичен и гуманен, но и справедлив и хранит веру; когда в двенадцатой книге рутульцы нарушают договор, а его собственные люди вступают в несправедливую схватку (xii. 311):

at pius Aeneas dextram tendebat inermem nudato capite atque suos clamore vocabat: "quo ruitis? quove ista repens discordia surgit? o cohibete iras; ictum iam foedus et omnes compositae leges: mihi ius concurrere soli."

Он утверждает, что только ему одному, под руководством провидения, принадлежит право расправиться с Турнусом, врагом человечности и праведности. И мы можем заметить, что когда дело дошло до последней схватки, он, хотя и победил с божественной помощью, был готов пощадить жизнь побежденного, пока не увидел на нем трофеи юного Палласа.

Характер Энея, хотя и не представлен в таком сильном свете, как мы, современные люди, могли бы ожидать или желать, *намеренно* развивается в героический тип в ходе повествования - тип, который каждый римлянин признал бы своим естественным идеалом. И этот рост - прямой результат религиозного влияния. Отчасти это результат естественного *pietas* героя, врожденного в нем с самого начала, как это было в груди каждого благородного римлянина; отчасти - результат постепенно расширяющегося признания воли Бога, а отчасти - укрепляющего и почти сакраментального процесса путешествия в Аид, раскрытия там тайн жизни и смерти и великого будущего, которое Юпитер и судьба уготовили римскому народу. В этих трех влияниях Вергилий объединил все лучшие религиозные факторы своего времени: инстинкт римлянина к соблюдению религиозных обрядов со всеми его естественными последствиями для поведения; возвышающую стоическую доктрину, которая приводила человека в непосредственную связь с универсумом; и, наконец, склонность к мистицизму, орфическому или пифагорейскому, которая говорит о тоске в душе человека, надежде на жизнь за пределами этой жизни и о том, что эта жизнь должна стать подготовкой к той, другой.

И еще одно слово. Вряд ли можно сомневаться в правдивости рассказа о том, что поэт умер, искренне прося, чтобы это величайшее произведение его жизни погибло вместе с ним, и это может напомнить нам, что хотя я рассматривал "Энеиду" как поэму о религии и морали, но, в конце концов, Вергилий был скорее поэтом, чем проповедником, и думал о своей "Энеиде" не как о проповеди, а как о произведении искусства. Если бы он думал о ней как о проповеди, он вряд ли захотел бы лишить римский мир этого произведения. Истинный поэт никогда не является проповедником, кроме как в той мере, в какой он является поэтом. Если греки считали своих поэтов учителями, говорит покойный профессор Джебб, "это было просто признание поэзии как высшего влияния, интеллектуального и духовного, которое они знали". "Она была не просто развлечением на досуге, а силой, пронизывающей и формирующей все их существование". Несомненно, это относится и к Вергилию, и к лучшим, по крайней мере, из его римских читателей. Никто не может читать шестую "Энеиду", величайшее произведение его гения, не чувствуя, что поэзия была для него всем; что обучение, легенда, философия, религия, все, что из всего спектра человеческих мыслей и фантазий входило в его разум, выходило из него как поэзия и только поэзия. [899](#)

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ XVIII

[869](#) Sellar, *Virgil*, p. 371.

[870](#) Sainte-Beuve, *Étude sur Virgile*, p. 68.

[871](#) Гораций, *Эпод* 16, где, однако, он не так серьезен, как в *Одах* iii. 6. Саллюст, предисловия к Югурту и Катилине: они не совсем правдивы.

[872](#) Georg. iv. 511 foll.

873 Georg. iii. 440 foll. Знаменитые строки (498 и далее) о коне, пораженном мором, придут на ум каждому.

874 Aen. vi. 309.

875 Op. cit. p. 231. Он цитирует Georg. i. 107 и 187 и далее.

876 Sellar, Virgil, p. 232.

877 Georg. iv. 221 foll.

878 Georg. ii. 493.

879 Профессор Харди недавно попросил меня объяснить двойной алтарь, который мы неоднократно встречаем у Вергилия в связи с погребальными обрядами: например, Ecl. 5. 66; Aen. iii. 305; v. 77 foll. Сервий пытается объяснить это, но явно не понимает. Разумеется, я не смог предложить удовлетворительного решения. Однако мы оба уверены, что удовлетворительное решение существует, если бы мы только могли его найти.

880 О роли судеб в "Энеиде" и их отношении к Юпитеру написано немало. См. Heinze, Vergils epische Technik, p. 286 и далее; Glover, Studies in Virgil, 202 и 277 и далее. Я могу позволить себе сослаться также на мою работу "Социальная жизнь в Риме в эпоху Цицерона", p. 342 foll.

881 Aen. i. 257 foll., vi. 756 и далее, viii. 615 foll.

882 Suggestions preliminary to a Study of the Aeneid, p. 36.

883 Она вряд ли поразит нас, если мы не прочтем всю "Энеиду" до конца, не отвлекаясь на другое чтение, а это мало кто из нас делает. Я сделал это около десяти лет назад; до этого развитие характера не дошло до меня в полной мере. Позже я обнаружил, что оно кратко, но ясно изложено в книге Хайнце "Vergils epische Technik", p. 266 и далее; это заставило меня еще раз перечитать поэму, в результате чего я утвердился в своем мнении и прочитал доклад на эту тему в Оксфордском филологическом обществе, который я частично воплотил в этой лекции.

884 Об этом говорится в статье "Социальная жизнь Рима в эпоху Цицерона", p. 124 и далее.

885 De Republica, vi. 15.

886 Здесь же следует отметить, что реальное представление Бога в "Энеиде" - ее самое слабое место. Это была эпическая поэма, и она не могла обойтись без гомеровского механизма: поэтому Юпитер практически является представителем стоического всепроникающего божества, а за ним стоят судьбы. Но не исключено, что Вергилий таким образом помог расчистить путь для более благородной монотеистической идеи, нанеся ущерб Юпитеру в ходе этой обработки; см. "Общественная жизнь в Риме в эпоху Цицерона", с. 341 и далее.

887 О гомеровском Энее есть несколько хороших замечаний в "Nouvelles Promenades archaéologiques" Буассье (Horace et Virgile), p. 130 foll. Из всех гомеровских героев он, кажется, ближе всего, хотя и слегка набросано, к римскому идеалу героизма.

888 Heinze, Vergils epische Technik, p. 17.

889 Я был бы склонен считать этот отрывок решающим, если бы не то, что он следует сразу за сомнительными строками 567-588, в которых Эней в безумной ярости склоняется к убийству

Елены; и если эти строки не принадлежат Вергилию, у нас нет достаточного объяснения упрека, который Венера здесь бросает своему сыну. С другой стороны, если они действительно принадлежали Вергилию и были опущены (как утверждает Сервий) первоначальными редакторами Туккой и Варием, мы должны иметь убедительное доказательство того, что поэт имел в виду, что его герой в этих ужасных сценах настолько не соответствует истинно римскому героическому типу, что способен хладнокровно убить женщину, да еще и молящуюся у алтаря богов. В этот спорный вопрос я не должен углубляться, разве что отмечу, что в то время как Хайнце абсолютно уверен, что Вергилий никогда не писал этих строк, редактор нового оксфордского текста Вергилия так же уверен, что он их написал. Мое мнение не имеет ценности в этом вопросе; но я склонен согласиться с м-ром Хиртцелем, что "*versus valde Vergilianos, ab optimis codicibus omissos, iniuria obleverunt Tussa et Varius*". Они, безусловно, согласуются с картиной *импотенции* Энея, которая обычно предлагается во Второй книге. Если нам возразят, что эта *импотенция*, то есть неспособность к самоконтролю, вложена в уста Энея только для того, чтобы усилить эффект его волнующего повествования, то нелишне будет вспомнить об уговорах Венеры, которые делают такую гипотезу невозможной.

890 *Op. cit.* p. 231.

891 *Vergils epische Technik*, p. 113 foll.

892 По первоначальной версии, не сумев избежать насильственного брака с Иарбасом, она покончила с собой в знак непоколебимой верности своему первому мужу Сихарбасу. Сервий цитирует Варро, утверждающего, что не Дидо, а Анна покончила с собой из-за любви к Энею (на *Aen.* iv. 682); а поскольку Варро умер до начала работы над "Энеидой", это можно принять за доказательство того, что версия любовной истории Вергилия не была его собственным изобретением. Но вполне возможно, что Сервий здесь имеет в виду только то, что версия Варро отличалась в этом пункте от той, которую поэт вскоре после этого принял; возможно, что история в поэме, таким образом, практически его собственная.

893 *Op. cit.* p. 116.

894 *Ancient Lives of Vergil*, Clarendon Press, 1879.

895 Критики, как мне кажется, слабее относятся к пятой книге, чем к любой другой. Профессор Тиррелл слишком яростно презирает ее, чтобы позволить себе процитировать ее здесь. У Хайнце есть несколько хороших и острых замечаний о мотивах Вергилия, побудивших его поместить книгу в то место, где она находится, но, как мне кажется, он упускает ее реальную важность (*op. cit.* 140 и далее). Даже Буассье, чей восхитительный рассказ о пейзажах Эрикса должен прочитать каждый, кто оценит эту книгу (*op. cit.* p. 232), заходит так далеко, что говорит, что это единственная книга, без которой, как нам кажется, можно легко обойтись, если речь идет о сюжете.

896 *Римские празднества*, с. 307.

897 *Op. cit.* p. 270.

898 *Комментарий к "Божественной комедии" Данте*, с. 615 и далее. За эту ссылку я обязан Стюарту "*Мифы Платона*", p. 367.

899 Неттлшип справедливо заметил, что нет лучшего способа оценить героического Энея этих последних книг, чем тщательное изучение ранней части одиннадцатой.

ЛЕКТУРА XIX

АВГУСТОВСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

От вдохновляющего идеализма Вергилия до холодной, тактической попытки Августа возродить внешние формы старой религии - долгий путь. Кажется странным, что два столь разных по характеру и воспитанию человека должны были работать в одни и те же годы в одном и том же направлении, но на столь далеких друг от друга плоскостях. Насколько они были непосредственно связаны в своей работе, мы не можем знать наверняка. Говорят, что тему "Энеиды" Вергилию подсказал Август, и вполне возможно, что это правда; но из этого ни в коем случае не следует, что вдохновение поэмы исходило из какого-либо другого источника, кроме мыслей и чувств самого Вергилия. Мы также знаем, что Август с самого начала высоко ценил "Энеиду" и сохранил ее на все времена; но отнюдь не ясно, что она вдохновляла его в его усилиях по моральному и религиозному возрождению. Возможно, правда в том, что оба они были тронуты волной смешанного уныния и надежды, захлестнувшей Италию на несколько лет после смерти Юлия, и что каждый использовал свой опыт по-своему и в соответствии со своими возможностями. Их объединяло хотя бы то, что они использовали прошлое для поддержки настоящего времени и, наполняя старые формы и имена новым смыслом, настраивали людей на размышления о будущем.⁹⁰⁰

Однако возрождение государственной религии Августом - это одновременно и самое замечательное событие в истории римской религии, и почти уникальное в истории религии. Я уже неоднократно говорил о том, что государственная религия была загипнотизирована или парализована, имея в виду, что вера в действенность старых культов исчезла среди образованных слоев, что беспорядочное городское население давно привыкло насмехаться над старыми божествами, а внешняя религиозная практика пришла в упадок. Поэтому нам может показаться почти невозможным, чтобы практика, а в некоторой степени и вера, могли быть реанимированы по воле одного человека, даже если этот человек представляет интересы и коллективную мудрость государства. Ведь невозможно отрицать, что эта реанимация была реальной; что и *paх deorum*, и *ius divinum* вновь обрели силу и значение. Одолеваемая тремя грозными врагами, которые стремились уничтожить ее, даже питаясь ею, как паразиты в животном или растительном мире питаются своими хозяевами, - рационализирующей философией синкретизма, поклонением цезарям и новыми восточными культами, - старая религия продолжала существовать по крайней мере три столетия во внешней форме и в некоторой степени в народной вере.

Мы должны помнить о стойком консерватизме римского ума, об эмоциональных стимулах эпохи депрессии и отчаяния, которая предшествовала этому возрождению, и о добросовестной заботе, с которой преемники Августа, в частности Тиберий, проводили его религиозную политику.⁹⁰¹ По мере знакомства с корпусом надписей и трудами раннехристианских отцов мы начинаем понимать, что естественная и унаследованная религия народа не может полностью умереть, и что назвать старую римскую религию мертвой - значит употребить слишком сильное слово. Вотивные надписи империи демонстрируют нам неопровержимые доказательства сохранившейся веры в великих божеств древности и заботы об их храмах. Антонин Пий удостоен чести "*ob insignem erga saerimoniae publicae curam et religionem*".⁹⁰² Сам Марк Аврелий во времена общественных бедствий без колебаний приводил в действие весь аппарат старой религии.⁹⁰³ Констанцию в 329 году н.э. показали храмы, когда он впервые посетил Рим, и, несмотря на его

христианство, он проявил к ним любопытный интерес.⁹⁰⁴ О том, что частное поклонение продолжалось и в четвертом веке, мы знаем из Феодосийского кодекса, где в интересах христианства строго запрещено поклонение Ларесу Пенату и Гению.⁹⁰⁵ Опять же, постоянные насмешки, с которыми христианские писатели говорят о *мелочах* языческого культа, делают совершенно очевидным, что они знали его как реально существующий, а не просто из книг, подобных книгам Варро. Они нападают не столько на восточные религии своего времени, сколько на подлинные древнеримские культы; особенно это касается святого Августина, из "*De Civitate Dei*" которого мы так много узнали о последних. Сама необходимость, в которой оказались лидеры христианства, приспособить свой собственный религиозный характер, а в некотором роде даже свои обряды, к привычкам и предрассудкам язычников, говорит о том же. Но вопрос о том, насколько латинское христианство было обязано религии римлян, следует отложить до моей последней лекции; я сказал достаточно, чтобы указать, в каком направлении мы должны двигаться в поисках доказательств того, что работа Августа не была напрасной, что она дала новый стимул растению, в котором еще была какая-то жизнь.

Если же августовское возрождение не было пустым притворством, а имело свою меру реального успеха, то как мы должны объяснить это? Я думаю, что объяснение не так уж сложно, если мы привнесем в эту проблему то, что мы узнали с самого начала о религиозном опыте римлян. Отметим, что Август мало беспокоился о более позднем политическом развитии религии, которое мы недавно рассматривали, - о понтификах, авгурах и сивиллиных книгах; эти институты, которые так часто использовались в республиканский период в политических и партийных целях, он скорее хотел оставить на заднем плане. Но так или иначе он должен был понять основную идею старого римского культа, что процветание и плодородие человека, его стад, отар и урожая на ферме, а также процветание и плодородие гражданина в самом городе в равной степени зависели от благоговейного внимания (*pietas*) к божественным существам, которые поселились на ферме или в городе.⁹⁰⁶ Лучшее словесное выражение этой идеи - *paх deorum*, правильные отношения между человеком и различными проявлениями Силы, а механизм, с помощью которого они обеспечивались, - *ius divinum*.⁹⁰⁷ Мы не ошибемся, если скажем, что целью Августа было восстановление *paх* с помощью *ius*; но если мы хотим объяснить этот вопрос кому-то, кто не обучен этим техническим терминам, лучше сказать, что он апеллировал к глубоко укоренившейся в народном сознании идее, что если божественные обитатели не будут должным образом и постоянно умиловлены, они не будут выполнять свою роль в поддержке человеческих обитателей во всех их делах и интересах. Это народное убеждение он намеренно решил использовать в качестве своего главного политического рычага.

Это, как мне кажется, недостаточно подчеркивается историками, которые рассматривают работу этого пронизательного государственного деятеля исключительно с политической точки зрения. Я уверен, что он узнал от своих предшественников во власти, что реформы только по политическим мотивам лишены элемента стабильности, и что он знал, что гораздо важнее затронуть пружину в чувствах народа, чем заниматься, подобно Сулле, починкой старых механизмов или изобретением новых. Если ему удавалось лишь заставить их поверить в себя как в восстановителя *paх deorum*, он знал, что его дело сделано. И я полагаю, что у нас есть практически его собственные слова, подтверждающие это убеждение; не в его *Res Gestae*, *Monumentum Ancyranum*, который представляет собой запись только фактов и поступков, а в знаменитом гимне, который Гораций написал по его заказу и для выражения его идей, для использования на Светских играх 17 года до н. э., к которым я сейчас перехожу. Ферреро недавно описал этот гимн как великолепную поэму,⁹⁰⁸ мнение, которое для меня непонятно. Он аккуратен и адекватно воплощает необходимые

идеи, но он слишком плоский, чтобы быть подлинным детищем такого поэта, как Гораций. Мне кажется, будто Август написал ее в прозе, а затем приказал своему поэту переложить ее в метр; и, несомненно, она выражает именно то, что, по нашему мнению, Август хотел бы, чтобы пели его юношеские хоры. Вскоре я еще раз обращусь к нему, чтобы проиллюстрировать другой момент; сейчас же мне достаточно сказать, что тот, кто внимательно прочтет его и задумается, найдет там убеждение, о котором я говорил: процветание и плодородие, будь то человек, зверь или урожай, зависят от отношения римлянина к своим божествам; религия, нравственность, плодородие и общественное согласие - вот те моменты, которые проницательный правитель хотел подчеркнуть.⁹⁰⁹ О том, что этот гимн был действительно важной частью церемонии, можно судить по тому, что его сочинение было поручено лучшему из ныне живущих поэтов, а его имя упоминается в качестве автора в надписи, обнаруженной несколько лет назад и посвященной всему представлению: "CARMEN COMPOSUIT Q. HORATIUS FLACCUS".⁹¹⁰

Если я прав, то это странное движение было не просто возрождением религиозных церемоний, но и обращением через них к совести народа. Возрождением религиозной жизни оно, конечно, не было, поскольку то, что мы понимаем под этим термином, никогда не существовало в Риме; но это была попытка выразить в религиозной форме и под санкцией государства определенные чувства и идеи, не слишком далекие по своему характеру от тех, которые в наше время мы называем религиозным опытом. Разделял ли сам Август эти чувства и идеи, конечно, невозможно предположить. Но поскольку религиозные убеждения человека в значительной степени являются результатом его собственного опыта и опыта общества, в котором он живет, и поскольку собственный опыт Августа в течение двадцати лет до того, как он взялся за эту работу, был полон испытаний и искушений, я склонен предположить, что он скорее выражал народное убеждение, которое разделял сам, чем просто стоял в стороне и назначал лекарство. И эта точка зрения, как мне кажется, в целом подтверждается тоном и духом великих литературных произведений той эпохи.

Август стал pontifex maximus только в 12 году до н. э., через девятнадцать лет после того, как он разбил Антония при Актиуме; он ждал со скрупулезным терпением, пока глава римской религии не стал вакантным после смерти Лепида.⁹¹¹ Однако это не помешало ему с большим усердием проводить свою религиозную политику до этого момента, ведь он уже давно был членом понтификальной коллегии, а также авгуром и квиндецемвиром. Не успел он вернуться в Рим из Египта, как началась работа по восстановлению храма - внешний и видимый знак для всех, что *paх deorum* должен быть прочно восстановлен. О факте восстановления он рассказал нам в полудюжине слов в своем собственном Res Gestae:⁹¹² "Duo et octaginta templa deum in urbe ex decreto senatus refeci", добавив, что ни один из них не был оставлен без внимания и не нуждался в ремонте. Среди них был тот самый старый и самый маленький храм Юпитера Феретрия на Капитолии, о котором я упоминал в предыдущей лекции;⁹¹³ и его личный интерес к этой работе подтверждает Ливий, который говорит, что сам слышал, как Август рассказывал, как он нашел надпись, относящуюся ко второй *spolia opima*, посвященной здесь, когда он вошел в храм, занятый работой по восстановлению.⁹¹⁴ Нужно лишь немного исторического воображения, чтобы оценить психологическую важность всей этой работы. Мы должны думать не только о сторонних наблюдателях, но и о самих рабочих, радующихся одновременно и новой работе, и возрождению старого чувства религиозного долга. Чуть более двадцати лет назад не нашлось ни одного рабочего, который бы приложил руку к только что построенному храму Исида, когда консул Аэмилий Паулюс отдал приказ о его разрушении как центра суеверия;⁹¹⁵ теперь же было предоставлено множество работы, которую одобрила бы совесть каждого человека. Когда я думаю о Риме 28-го года со всеми его свежими

надеждами и уверенностью, обретающими зримые очертания таким образом, даже знаменитые строки Горация (Од. ii. 6. 1) кажутся мне холодными:

delicta maiorum immeritus lues Romane, donec templa refeceris aedesque labentis deorum et foeda nigro simulacra fumo.

Восстановление храмовых зданий подразумевает и возрождение старого ритуала, *cura et caerimonia*. Об этом мы осведомлены очень плохо - у нас нет переписки этой эпохи, как и предыдущей, а подробности жизни в августовском городе сохранились не в изобилии. Но Овидий приходит на помощь и здесь, как и в светских делах, и в целом свидетельства его "Фастов" говорят о том, что старые жрецы-жертвоприносители, рексы и фламинги, снова принялись за работу. Например, он рассказывает, как сам, возвращаясь в Рим из Номентума,⁹¹⁶ видел, как фламин Квириналис выносил *экста* собаки и овцы, принесенных утром в городе в жертву, чтобы возложить их на алтарь в роще Робигуса. Несмотря на все ограничения, вновь стало возможным древнее жречество Юпитера; о Rex sacrorum и других фламинах мы слышим в ранней империи.⁹¹⁷ Они находились в *подчинении* у pontifex maximus, а поскольку после 12 года до н. э. эту должность всегда занимал сам принцепс, вряд ли им позволили бы пренебречь своими обязанностями. Другие древние коллегии также были возрождены или подтверждены включением в их состав самого императора (факт, который Август тщательно зафиксировал в своих собственных словах), напр. Фетиалы, которых он использовал при объявлении войны Антонию и Клеопатре;⁹¹⁸ Sodales Titienses, институт, происхождение и смысл которого мы потеряли; Salii, Luperci и, прежде всего, Fratres Arvales, братство, чьей обязанностью когда-то было возглавлять шествие вокруг посевов в мае и таким образом обеспечивать *пax deorum* для самого жизненно важного материала человеческого пропитания. Поставки кукурузы теперь почти полностью осуществлялись из Африки и Египта; внутренний смысл этого старого ритуала возродить было невозможно, и мы должны признать, что все это восстановление старой *caerimonia* должно было скорее привлекать внимание, чем разум зрителя. Необходимо было внести в нее какой-то новый элемент, чтобы придать ей жизнь. Здесь мы сталкиваемся с важнейшим фактом в деятельности Августа, который станет очевидным, если мы бросим быстрый взгляд на работу и историю Фратрии, а затем продолжим поиск дальнейших иллюстраций любопытной смеси старого и нового, которой отныне должна была стать римская религия.

Удачно сохранившиеся большие фрагменты записей Братства, датируемые периодом вскоре после битвы при Актиуме, показывают, что оно продолжало работать и процветать вплоть до правления Гордиана (241 г. н.э.), а из других источников мы знаем, что оно продолжало существовать и в IV веке.⁹¹⁹ Эти записи были найдены на месте священной рощи, у пятой вехи на *via Salaria* между Римом и Остией, которая со времен возрождения была центром деятельности Братьев.

Братьев было двенадцать, с *магистром* во главе и фламеном в помощь ему; они выбирались из знатных семей путем кооптации, причем царствующий император всегда был их членом.⁹²⁰ Их обязанности делились на два подразделения, которые наиболее точно иллюстрируют соответственно старые и новые компоненты религиозных предписаний Августа, как они выполнялись его преемниками. Во-первых, это совершение ежегодных обрядов в честь Деи Диа, богини или *нумена* без имени (возможно, разновидность Цереры и Теллуса), чей дом находился в священной роще, и которая была особым объектом этого почитаемого культа. Во-вторых, забота об обетах, молитвах и жертвоприношениях для

императоров и других членов императорского дома. Я должен сказать несколько слов о каждом из этих разделов обязанностей.

Поклонение Dea Dia совершалось в мае в три дня, с интервалом в один день между первым и вторым, в соответствии со старым обычаем календаря.⁹²¹ В первый день совершались предварительные обряды в Риме, в доме магистра; во второй - самая важная часть всей церемонии, которая проходила в священной роще. Эти обряды дают хорошее представление о старом римском культе и о том, с какой точностью Август стремился его восстановить. На рассвете магистр приносил в жертву Дее две *порки* (*porcae piaculares*), а затем - *вакку* (*vacca honoraria*), после чего откладывал *тогу* (*toga praetexta*), или жертвенное облачение, и отдыхал до полудня, когда все братья принимали общую трапезу, главной частью которой были *порки*. Затем, вновь облачившись в *praetexta* и увенчавшись венками из кукурузных колосьев, они шли к алтарю в роще, где приносили в жертву *agna opima*, которая была главной жертвой во всем обряде.⁹²² Затем следовали другие обряды, например, передача от одного к другому братьям плодов, собранных и освященных в предыдущий день, причем каждый брат брал их в левую, *то есть* счастливую руку, и передавал правой; а также пение знаменитого арвальского гимна Марсу и Ларесу под ритмичную танцевальную мелодию. Затем, после очередной трапезы и гонок на колесницах в соседнем цирке, они возвращались в Рим и завершали день дальнейшим пиршеством.⁹²³ Циничный читатель этих Acta мог бы предположить, что аппетиты добрых братьев были более важны, чем их *пиетет*; но пиршество может быть такой же частью древней практики, как и все остальные диковинки ритуала.

Посуда, которую использовали, была из примитивной обожженной солнцем глины (*ollae*), и, похоже, к ней относились с почтением, почти равным поклонению.⁹²⁴ Давным-давно мне довелось наблюдать, как старая форма жертвоприношения использовалась и регистрировалась всякий раз, когда в рощу заносилось железо или деревьям наносился ущерб от удара молнии или другого несчастного случая. Однажды, когда на крыше храма проросла крошечная смоковница, пиакулы всех подходящих видов были принесены Марсу, Деа Диа, Янусу, Юпитеру, Юноне, Девам божественным, Фамулам божественным, Ларесу, Mater Larum, sive deus sive dea in cuius tutela hic lucus locusque est, Fons, Hora, Vesta Mater, Vesta deorum dearumque, Adolenda Commolenda Deferunda, - и шестнадцати *дивиям* императорских семей!⁹²⁵ Поскольку дата этого необычного представления - 183 г. н. э., ничто не может лучше показать, до какой степени возрождение тщательно продуманного ритуала было доведено Августом, и с каким удивительным упорством оно держалось на плаву.

Вторая часть деятельности братьев хорошо иллюстрирует новый элемент, который Август ловко внедрил в старые религиозные формы: но я не буду на нем останавливаться, поскольку поклонение цезарям в его развитой форме не имеет ни римского, ни италийского происхождения, как и другие виды культа, которые сейчас нахлынули с Востока; таким образом, оно выходит за рамки моей темы. Возрождение этого старого жречества и, несомненно, других, например, салиев, было призвано подчеркнуть священный характер и политическое и социальное господство императорской семьи. Все важные события в жизни самого императора и его семьи становились поводом для обетов, молитв или благодарностей со стороны фратрий; рождение, браки, наследование трона, путешествия и благополучное возвращение, вступление в должность консула и другие должности или священнодействия. Все эти обряды совершались в различных храмах или алтарях Рима или в недавно раскопанной Ara Pacis, которую Август построил в Campus Martius. Вот, в качестве примера, "votum susceptum pro salute novi principis" при его восшествии на престол.⁹²⁶

"Imperatore M. Othone Caesare Augusto, L. Salvio Othone Titiano iterum consulibus, III kalendas Februarias magistro Imperatore M. Othone Caesare Augusto, promagistro L. Salvio Othone Titiano: collegi fratrum Arvalium nomine immolavit in Capitolio ob vota nuncupata pro salute imperatoris M. Othonis Caesaris Augusti in annum proximum in III nonas Ianuarias Iovi bovem marem, Iunoni vaccam: Minervae vaccam: Saluti publicae populi Romani vaccam: divo Augusto bovem marem, divae Augustae vaccam: divo Claudio bovem marem: in collegio adfuerunt, etc.".

Эта запись, относящаяся к 69 году и воцарению Оттона, показывает *divi*, то есть обожествленных императоров Августа и Клавдия, вместе с обожествленной Ливией, связанных с *триадами* Капитолийского храма и *Salus publica* в жертвенных обрядах. Но при последующей династии Флавиев от этой ассоциации благоразумно отказались.⁹²⁷ Это может послужить иллюстрацией того, к чему привел этот новый элемент, так тонко внедренный в старое поклонение; как он привел к практике, которая совершенно отвратительна для нас, и отвратительна для честного человека даже в те дни. Благородные слова Тиберия, отказавшегося от возведения ему храмов в Испании, были сохранены Тацитом из сенатских записей:⁹²⁸ "Ego me, patres conscripti, mortalem esse fateor"; и он добавил, что единственное его притязание на бессмертие заключается в надлежащем исполнении долга. Тиберий, каким бы еще он ни был, несомненно, был честным человеком; таким же был и Сенека, автор знаменитой сценки об обожествлении Клавдия. Но экстравагантность поклонения Цезарю не встречается во времена Августа; для него новый элемент можно определить, как в Риме (и в Италии тоже, насколько могло ограничить его собственное желание) не что иное, как *поощрение веры в него и преданности ему как восстановителю рах деорум*. С этой целью он стремился возвеличить свои собственные достижения как мстителя за преступление убийства Юлия, в результате которого *рах* был сильно нарушен. В завершение лекции я предлагаю рассказать о том, как он добился этой цели. Давайте вкратце рассмотрим знаменитый ритуал *Ludi saeculares*, о котором мы имеем более подробные сведения, чем о любом другом римском обряде любого периода; он знаменует зенит его процветания и религиозной активности и относится к 17 году до н. э., через два года после смерти Вергилия, - дата, которая, можно сказать, делит долгую власть Августа на две почти равные половины.

Это знаменитое торжество - эпоха в истории римской религии, если не в истории самого Рима. Он стоит на самой грани старого и нового режимов. Это было внешнее или ритуальное выражение идеи, уже высказанной Вергилием в четвертой *эклоге* и "*Энеиде*", о том, что наступает возрождение Рима и Италии в религии, морали, сельском хозяйстве, управлении; старое отброшено, новый сок должен заструиться по полусохшему стволу и ветвям благородного дерева. Опыт прошлого, как у Энея после спуска в Аид, должен привести к новым усилиям и новому типу характера, вдохновляющим мотивом которого является *pietas* в самом широком смысле этого слова. Отныне римлянин должен смотреть вперед с надеждой и уверенностью, *virtutem extendere factis*. Август, Эней настоящего государства, прочно укрепил свой престиж, который простирался за пределы Италии и даже на далекий Восток; его верный и способный соправитель Агриппа был рядом с ним, чтобы принять участие в ритуале, и ни одна туча в том 17 году не показалась на горизонте.

Ludi saeculares также уникальны в том отношении, что мы располагаем записями о них. Благодаря удивительной удаче мы можем составить почти полную картину того, что происходило в тот год в последние дни мая и первые три июня. У нас есть текст сивиллиного оракула - как он был составлен, мы не знаем, да это и не важно, - который предписывал ритуал, сохраненный Зосимом, греческим историком V века н. э., вместе с его собственным рассказом.⁹²⁹ Таким образом, общая схема ритуала была известна всегда, вместе со

многими деталями; кроме того, у нас есть прекрасный текст гимна, написанного Горацием по этому случаю и исполненного двумя хорами - мальчиков и девочек соответственно. Но велико было восхищение ученого мира, когда в сентябре 1890 года рабочие, работавшие на набережной Тибра, недалеко от места, где проходили ночные обряды *луди*, наткнулись на средневековую стену, частично сложенную из древнего материала, в которой было найдено несколько мраморов, покрытых надписями, относящимися к этому же празднику.⁹³⁰ Эти сокровища были сильно изуродованы, но надписи легко поддавались расшифровке; они содержат письмо Августа с инструкциями, два постановления сената и ряд записей квиндецемвиров, которые, конечно же, отвечали за ритуал, предписанный сивиллиновым оракулом. Некоторые моменты поначалу вызывали недоумение, но после открытия были прояснены. Моммзен, конечно, взял работу в свои руки, и его изложение до сих пор и всегда будет отправной точкой для студентов. У Виссова есть прекрасное популярное изложение, а недавно, в пятом томе "*Величия и упадка Рима*", Ферреро использовал его, чтобы дать оживленный рассказ о всей церемонии.⁹³¹

Ludi saeculares получили свое название от слова *saeculum*; старое итальянское представление о *saeculum*, кажется, было периодом, простирающимся от любого определенного момента до смерти самого старого человека, родившегося в этот момент, - сто лет были естественным периодом, задуманным таким образом.⁹³² Таким образом, новый *saeculum* мог начаться в любое время и мог быть наделен особым религиозным значением с помощью определенных торжественных церемоний; таким образом, людей можно было убедить в том, что в их истории, так сказать, перевернулся новый лист: все прошлое зло, материальное или моральное, было отброшено и покончено с ним (*saeculum condere*), и наступил новый период невинности и процветания. Существуют слабые следы трех ранних празднований такого рода, начавшихся в 463 году до н. э., традиционно катастрофическом, и повторившихся в 363 и 263 годах. Но в 249 году, еще в один год бедствий и опасностей, был введен новый *saeculum* с новым и греческим ритуалом, предписанным сивиллиновым оракулом. Подземный алтарь в месте на берегу Тибра, недалеко от нынешнего Понте Сант-Анджело и названный Тарентум (возможно, в честь первоначального места проведения обряда), был посвящен Дису и Прозерпине, греческим божествам нижнего мира; здесь в течение трех ночей подряд им приносились черные жертвы. Подземный алтарь и использование слова *condere* (убирать) могут навести на мысль, что этот обряд имел что-то общее с теми известными квазидраматическими обрядами, в которых предметы *закапываются* или бросаются в воду, чтобы представить прекращение одного периода вегетации и начало другого.⁹³³ Или же мы можем рассматривать его в свете одного из тех *обрядов перехода*, в которых осуществляется переход от одного состояния вещей к другому, без какой-либо определенной религиозной идеи. Несомненно, в первобытном представлении о начале и окончании периодов времени есть некий мистический элемент, который до сих пор не был досконально изучен.⁹³⁴

Теперь легко понять, как точно подобный обряд, с соответствующими изменениями, соответствовал бы целям Августа, как мы их объяснили. К счастью, Варро в 42 году до н. э. опубликовал книгу, в которой излагалась мистическая или пифагорейская доктрина о палингенезе всех душ после четырех саекул по 110 лет каждая; на четвертую *эклогу* Вергилия, возможно, повлияли и другие мистические идеи, поскольку она была написана всего тремя годами позже; в любом случае доктрина была хорошо известна.⁹³⁵ Но Августу пришлось подождать некоторое время, пока не восстановились мир и доверие. Почему в итоге он выбрал 17 год, совершенно неясно; это не совсем согласуется с любым расчетом четырех саекул по 110 лет, начиная с любой известной даты. Но *секула*, как мы видели, может начаться в любой момент, и в любом случае было легко произвести расчет, что и было

сделано доверенными лицами, главным из которых был великий юрист Атей Капито, ярый приверженец Августа и его проектов.⁹³⁶ Вероятно, также необходимо было воспользоваться народным чувством, что наступило лучшее время и что его следует начать в какой-то подходящей внешней форме.

Поэтому была составлена тщательно продуманная программа, основные черты которой я должен сейчас объяснить. 26 мая и два последующих дня (ибо мистические числа три, девять и двадцать семь заметны во всем ритуале)⁹³⁷ средства очищения (*suffimenta*) - пещи, серу, битум⁹³⁸ - жрецы раздавали всем свободным людям, будь то граждане или нет; для этого один раз все в Риме того времени, за исключением рабов, должны были придать церемонии императорский смысл своим участием в ней. Даже холостякам, хотя им и запрещалось посещать публичные зрелища согласно недавнему закону *de maritandis ordinibus*, было разрешено сделать это по такому случаю. Несомненно, идея заключалась в том, что весь народ должен был очиститься от всех загрязнений прошлого; это то, что М. ван Геннеп называет *rite de séparation*, первый шаг в *обряде перехода*. В следующие три дня все люди приходили к Квиндецемвиру в определенные места и приносили в жертву *фрукты*, продукты земли, как мы делаем это на наших праздниках урожая; это были первые плоды грядущего урожая.⁹³⁹ Не лишним будет напомнить факты, что именно в эти же дни процессия Амбарвалии обходила созревающие посеvy, и что в первых числах июня символический *пенис* Весты очищался, чтобы принять новое зерно.⁹⁴⁰ То, что Август хотел подчеркнуть важность италийского сельского хозяйства, не вызывает сомнений, и это также видно из гимна Горация "*Fertilis frugum pecorisque Tellus spicea donet Cererem corona*" и т. д.

Когда *суффименты* были розданы, а подношения сделаны, все было готово к тому, чтобы убрать или похоронить старый *saeculum*. В ночь перед 1 июня сам Август вместе с Агриппой принес жертву греческим Мойрам, Паркам из гимна Горация, возможно, в некотором смысле Фата из "*Энеиды*"; во вторую ночь - Эйлитии, греческому божеству деторождения, а в третью - Матери Теллус. Форма молитвы, сопровождавшей жертвоприношение, сохранилась в надписи; она латинская по языку и форме, такая же сухая и лаконичная, как и все, что мы рассматривали в моих лекциях по ритуалу, и содержит *macte esto*, которое я тогда старался объяснить. Август молился о безопасности и процветании государства во всех отношениях, а также о себе, своем доме и своей семье.⁹⁴¹ Сцена на берегу Тибра, освещенная факелами, должна была быть очень впечатляющей.

Таковы были ночные церемонии. Но каждый день также имел свой ритуал, в котором объектами поклонения были римские божества неба, а не, как на берегу Тибра, греческие божества земли и нижнего мира. В первые два дня Август и Агриппа приносили соответствующие жертвы Юпитеру и Юноне соответственно на Капитолии; Минерва была опущена, а двое других, вероятно, считались по греческой моде супружеской парой. Форма молитвы была такой же, как и ночью, с необходимыми изменениями. Таким образом, великий Капитолийский храм и его божества получили полную долю внимания, и слишком далеко заходят те, кто считает, что Августу настолько не хватало такта, что он отодвинул их в тень.⁹⁴² Но на третий и последний день сцена переходит от Капитолия к Палатину, резиденции Августа, где он построил свой великий храм Аполлона; здесь впервые в ходе церемонии был исполнен гимн Горация. В течение всех дней и ночей проходили представления и увеселения, а сто десять избранных матрон принимали торжественное участие в богослужениях.⁹⁴³ Но я должен обойти все это и обратиться напоследок к вопросу, столь же интересному, сколь старому и трудному, о том, как и где исполнялся гимн Горация и как мы должны его понимать.

Указания, данные поэту Августом, очевидны, если читать "Кармен" в свете церемонии, завершением которой она должна была стать. Как мы уже видели, он должен был привнести в нее идеи религии, морали, плодородия человека, животных и урожая, которые должны были возродиться и получить отклик; и все они здесь присутствуют. Он также должен был включить всех божеств, к которым обращались в молитвах днем и ночью, на берегу Тибра и на Капитолии, и отвести самое видное место тем, кому в этот последний день поклонялись на Палатине; Аполлону, для которого Август построил большой храм рядом с собственным домом (*in privato solo*⁹⁴⁴), как своему особому божеству-покровителю со времен Актиума, и Диане, которая, как эквивалент Артемиды, не могла не ассоциироваться с Аполлоном. Таким образом, божества гимна одновременно латинские и греческие,⁹⁴⁵ и это выражает тот несомненный факт, что религия римлян отныне должна была быть даже во внешнем выражении космополитической или романо-греческой, в соответствии с тем, что все свободные люди любой расы могли принимать участие в этом великом празднике. Но каждому внимательному читателю не может не броситься в глаза, что великий триас Капитолия почти не виден в поэме, хотя Юпитер и Юнона были главными объектами поклонения в два предыдущих дня. Юпитер дважды упоминается случайно, но без всякой связи с Капитолием;⁹⁴⁶ и только когда мы читаем между строк четырнадцатой строфы, мы обнаруживаем Юпитера и Юнону в качестве получателей белых быков, которые были принесены им в жертву там. Я уже говорил, что мы не должны придавать слишком большого значения пренебрежению Юпитером и Юноной со стороны Августа; но совершенно очевидно, что он приказал Горацию не слишком выделять их в этом гимне, и я думаю, вполне возможно, что Гораций немного переусердствовал в своем послушании.

В результате всего этого гимн, несмотря на свою аккуратность и адекватность, лишен спонтанности и представляет случайному читателю на первый взгляд бессмысленное нагромождение греческих и римских богов и богинь. Единственный способ прояснить ситуацию - рассмотреть ее в непосредственной связи с тем, что мы знаем о местах, в которых она исполнялась. Для меня, наконец, она стала достаточно ясной во всех своих основных моментах; и я приведу здесь свои собственные результаты, которые не полностью совпадают с результатами других недавних исследователей.

До обнаружения великой надписи мы знали, что этот гимн исполнялся перед новым храмом Аполлона на Палатине; теперь мы знаем, что он также исполнялся на Капитолии,⁹⁴⁷ объединяя таким образом в одном исполнении старую религию республиканского Рима с новым императорским культом Аполлона. Но этот новый факт, на мой взгляд, привел к неправильному пониманию как манеры пения, так и порядка тем в гимне. Моммзен считал, что первая часть исполнялась на Палатине, средняя - на Капитолии, а последняя - снова на Палатине, и ему вторит Виссова; и оба они, кажется, считают возможным, что пение могло происходить и во время шествия с одного холма на другой.⁹⁴⁸ Я думаю, что нам не стоит беспокоиться о последнем пункте, поскольку *Via Sacra*, по которой должна была идти процессия, была слишком узкой и неровной, чтобы позволить пятидесяти четверем певцам с *тибицинами*, которые должны были их сопровождать, идти и выступать в одно и то же время.⁹⁴⁹ Надпись также ясно говорит, что гимн был исполнен на Палатине, а затем на Капитолии, и нам лучше придерживаться этой очевидной констатации факта.

Отметим, что эти два места на двух холмах как нельзя лучше подходили для целей Августа не только из-за их религиозного значения, но и потому, что с них открывался самый просторный вид на город, который теперь повсюду украшали новые или восстановленные здания. Храм Аполлона был построен на большом и возвышенном участке в северо-восточной части Палатина.⁹⁵⁰ Недавние раскопки показали, что он был около ста ярдов в ширину и ста

пятидесяти в длину, а Овидий в одном из отрывков своей "*Тристии*"⁹⁵¹ дает нам представление о его высоте:

inde tenore pari gradibus sublimia celsis ducor ad intonsi candida templa dei.

На этой площадке хоры мальчиков и девочек занимали свои места, обращенные к мраморному храму, на *фастигиуме* которого было изображено Солнце, управляющее своей четырехконной колесницей.⁹⁵² Исполнив, вероятно, вместе, первые две строфы или экзордиум гимна, они обращались к этому Солнцу:

alme Sol, curru nitido diem qui promis et celas, aliusque et idem nasceris, possis nihil urbe Roma visere maius.

Когда они пели эти последние слова, они поворачивались к городу, который лежал позади них, и смотрели через него на Тибр и место ночных жертвоприношений в Тарентуме; и с божествами этих обрядов, которые, конечно, должны быть взяты перед божествами дня и света, как в порядке праздника, заняты следующие пять строф: ⁹⁵³Эйлития, Мойры (Парки) и Теллус или Церера. По окончании этой службы они вновь обращаются к храму, и греческие божества Тарентума больше не упоминаются. Три строфы посвящены Аполлону и Диане (Луне), с радостной аллюзией на *Энеиду*, а затем хоры снова поворачиваются, и на этот раз лицом к Капитолию; гимн длинный, и эти изменения в движении были бы одновременно и облегчением для певцов, и приятным зрелищем для зрителей. Они обращаются к божествам Капитолия на соответствующем языке:

di probos mores docili iuventae, di, senectuti placidae quietem, Romulae genti date remque prolemque et decus omne.

Аллюзия на Юпитера и Юнону таким образом завуалирована:

quaeque vos bobus veneratur albis clarus Anchisae Venerisque sanguis, impetret, bellante prior, iacentem lenis in hostem.

Гораций ловко сделал самого Августа главной фигурой в этой и следующей строфах, и слушатели забывают о капитолийских богах, когда замечают намек на Венеру, прародительницу Юлиев, престиж Августа, который привел к нему посланников из Скифии, Мидии и Индии, а в следующей строфе - общественные добродетели, представленные здесь как божества - Фидес, Пакс, Хонос, Пудор, Виртус, - на помощи и поклонении которым основан новый режим.⁹⁵⁴

В шестнадцатой строфе хоры вновь обращены к храму Аполлона, и с ним и Дианой снова связаны две следующие строфы. Остается только одна, в которой в качестве *exodos*, мы можем быть уверены, соединились два хора - мальчиков и девочек; она объединяет весь свод божеств, но с Аполлоном и Дианой как особыми объектами дневного поклонения:

haec lovem sentire deosque cunctos spem bonam certamque domum reporto, doctus et Phoebi chorus et Dianae dicere laudes.

Представление на Палатине закончилось, и процессия двинулась вниз по холму, чтобы соединиться с Виа Сакра возле Регия и храма Весты и таким образом добраться до Капитолия, где представление повторилось.⁹⁵⁵ Заняв место на этой благородной точке, желающие могут вновь проследить за ее движением с гимном в руках. Площадка перед Капитолийским храмом выходила на Палатин, и изображение Сола с его *квадригой* должно было быть на виду; таким образом, *экзордиум* и следующая строфа (*alme Sol*) исполнялись,

глядя в этом направлении. Столь же хорошо видна, если повернуться направо, сцена полуночных жертвоприношений через *Campus Martius*; и так далее на протяжении всего пения смена позиций была бы легкой и изящной, здесь, как на Палатине.

Здесь я предпочитаю закончить представление, следуя тексту надписи, которая ничего не говорит нам о возвращении на Палатин. Гораздо более соответствует римской практике, что Капитолий должен быть местом завершения церемонии шествия, даже в день, когда Аполлон, вместе с самим Августом, был главной фигурой. С музыкальной точки зрения третье исполнение тоже маловероятно, ведь певцы были молоды и нежны.

И вот этой впечатляющей сценой, которая не может не поразить воображение любого, кто стоял на Палатине и Капитолии, я завершаю свой рассказ о религиозном опыте римлян. Осталось сделать несколько замечаний о его вкладе, каким он был, в латинскую форму христианства.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ XIX

900 Краткое изложение отношений между Вергилием и Августом можно найти в книге мистера Гловера *"Исследования Вергилия"*, стр. 144 и далее.

901 Тиберий добавил к своему августовскому наследству любопытное и, возможно, болезненное беспокойство по поводу религиозных вопросов и деталей культа, примеры которого можно найти в *Tac. Ann.* iii. 58, vi. 12, среди других отрывков. Однако, пожалуй, наиболее интересным является тот, что связан со знаменитой историей "Великий Пан мертв", рассказанной Плутархом в *de Defectu Oraculorum*, гл. xvii. Весть об этой странной истории достигла ушей Тиберия, который сразу же поручил ученым мужам исследовать ее; и они пришли к не менее странному выводу, что "это был Пан, родившийся от Гермеса и Пенелопы". С. Рейнах недавно предложил объяснение этой истории, которое, по крайней мере, лучше, чем предыдущие, в книге *"Культы, мифы и религии"*, том iii. стр. 1 и далее.

902 *C.I.L.* vi. 1001.

903 *Jul. Capitolinus*, 13.

904 *Symmachus, Rel.* 3.

905 *Cod. Theod.* xvi. 10. 2. По этому вопросу см. книгу Дилла *"Римское общество в последний век Западной империи"*, кн. I. гл. I. и IV.

906 Эта мысль точно выражена Горацием в *Одах* iii. 23, возможно, обращенной к виллице его собственного хозяйства. Ср. *Cato, R.R.* 143, где *виллика* должна молиться *Lar familiaris pro sororia*. Гораций упоминает только Календы для этого обряда; Катон добавляет Ноны и Иды. Ср. *Tibull.* i. 3. 34; i. 10. 15 и далее.

907 См. выше, Лекции iv. и v.

908 *Величие и упадок Рима* (Е.Т.), v. 93.

909 См. особенно строки 45 и далее и 56 и далее.

910 *C.I.L.* vi. 32,323, или *Dessau, Inscriptiones selectae*, vol. ii. part i. p. 284.

911 По этой причине завуалированная фигура в одной из прекрасных скульптур на фризе *Ara Pacis*, которую раньше принимали за Августа Понта. Макс., не может быть так идентифицирована (см. *Domaszewski, Abhandlungen zur römischen Religion*, p. 90 foll.),

поскольку датировка Ara Pacis - 13 г. до н. э., за год до смерти Лепида. Английским студентам удобнее всего увидеть эту фигуру в "Римской скульптуре" миссис Стронг, табличка xi. p. 46. Возможно, это Агриппа, выступающий в роли Понта. Мах. для Лепида.

912 *Monumentum Ancyranum*, ed. Mommsen (Lat.), iv. 17.

913 См. выше, с. 129.

914 Livy iv. 20. 7.

915 Valerius Maximus, *Epit.* 3, 4.

916 Овидий, *Фасты*, iv. 901 и далее.

917 См. Marquardt, 326 foll.

918 Dio Cassius, l. 4, 5.

919 Henzen, *Acta Fratrum Arvalium*, p. xxv. из exordium.

920 Henzen, p. 154.

921 См. выше, с. 98.

922 Henzen, pp. 24, 28.

923 О гимне: Henzen, p. 26; Dessau, *Inscr. select.* ii. pt. i. p. 276. См. также выше, с. 186.

924 Wissowa, *R.K.* p. 487, прим. 5.

925 Henzen, 142 foll.; Dessau, p. 279; см. выше, p. 162.

926 Henzen, p. 105.

927 *Ib.* p. 107.

928 Tac. *Ann.* iii.

929 Зосима, ii. 5 и 6. Оракул и отрывок из Зосима напечатаны во введении д-ра Викхэма к *Carmen saeculare*, а также в Diels, *Sibyllinische Blätter*, p. 131 и далее.

930 *C.I.L.* vi. 32,323. *Ephemeris epigraphica*, viii. 255 foll., содержит текст и изложение Моммзена. Дессау, *Inscr. selectae*, ii. pt. i. 282, не дает всего документа.

931 Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 192 foll.; Ferrero, vol. v. 85 foll.

932 Впервые это слово было объяснено Моммзеном, *Röm. Chronologie*, ed. 2, p. 172.

933 См., например, "Золотая ветвь", изд. 2, т. ii. с. 70 и далее.

934 Религиозная или мистическая концепция времени является предметом интересного обсуждения в Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire et de religion*, p. 189 foll.; но *saeculum*, похоже, не привлек их внимания.

935 Фактические слова Варро, взятые из его работы *de gente Populi Romani*, цитируются Святым Августином, *de Civ. Dei*, xxii. 28: "Genethliaci quidam scripserunt esse in renascendis hominibus quam appellant 45; λιγγενεσίαν Graeci; hac scripserunt confici in annis numero quadringentis quadraginta, ut idem corpus et eadem anima, quae fuerint coniuncta in homine

aliquando, eadem rursus redeant in coniunctionem." Этот отрывок хорошо иллюстрирует мистическую тенденцию, о которой я говорил в прошлой лекции.

936 Попытки объяснить это затруднение см. в Wissowa, *op. cit.* p. 204.

937 Пирогов, предложенных Эйлитии, а затем Аполлону, девять; см. надписи в строках 117 и 143. Хоров мальчиков и девочек было по двадцать семь.

938 Суффименты описаны Зосимом, *l.c.* Существует монета Домициана, который также праздновал *Ludi saeculares*, на которой он изображен сидящим и раздающим суффименты, как видно из надписи.

939 Зосима говорит, что они состояли из пшеницы, ячменя и бобов.

940 *R.F.* p. 148 foll.

941 См. надпись, строка 92 и далее. Ферреро полагает, что эти слова должны были означать семьи всех присутствующих поклоняющихся, которые должны были повторять слова "mihi domo familiae". Но это произвольно; молитва следует старой форме, как мы ее имеем, например, у Катона, *P.P.* (см. выше, с. 182), и как Катон или любой землевладелец представлял остальных людей в поместье, так и Август представлял всю общину.

942 J. B. Carter, *Religion of Numa*, p. 160.

943 Матроны, равные по количеству годам *секулы*, впервые появляются 2 июня во время поклонения Юноне.

944 *Мон. Ancyr.* (Lat.), iv. 21.

945 Зосима, *l.c.*, говорит, что "гимны" исполнялись как на греческом, так и на латыни; но это не подтверждается никакими другими авторитетами.

946 Строка 31 (*et Iovis aerae*), где Юпитер просто обозначает небо и его влияние на землю; и строка 73 (*haec Iovem sentire*, etc.), где он представлен в самом общем виде как глава всех божеств.

947 Строка 147 надписи: "Sacrificioque perfecto puer[i X] XVII quibus denuntiatur erat patrimi et matrimi et puellae totidem carmen cecinerunt: eodemque modo in Capitolio. Carmen composuit Q. Horatius Flaccus".

948 *Eph. epigr.* viii. 256. Wissowa, *Gesamm. Abhandl.* p. 206, примечание, который ссылается на Валена и Христа как на отличающихся от Моммзена, в работах, которые я не видел. Виссова говорит, что трехкратное деление гимна "весна в устах"; но я с этим никогда не сталкивался.

949 Помимо неудобства для певцов спуска с Палатина и крутого подъема на Капитолий, мы можем вспомнить, что они должны были пройти под форнитом Фабиана, ширина которого не превышала девяти футов (Lanciani, *Ruins and Excavations*, p. 217).

950 См. Hülsen-Jordan, *Topographie*, iii. 72 и примечание. См. также карту в конце тома, № 1 этой серии. Однако есть некоторые сомнения в том, не находилось ли это место на стороне Палатина, смотрящей в сторону Тибра над *Circus maximus*. См. мою статью в *Classical*

Quarterly, 1910, p. 145 и далее. Если это так, то мое объяснение исполнения гимна скорее подтверждается, чем ослабляется.

951 Овидий, *Tristia*, iii. 1. 59 и далее.

952 Propertius, iii. 28 (31): "In quo Solis erat supra fastigia currus". Похоже, никто не заметил связи между этим и аллюзией Горация на Сола, которую иначе нелегко объяснить.

953 Я не буду вдаваться в неразрешимый вопрос о том, какие строфы или части строф пели мальчики и девочки соответственно. То, что гимн исполнялся двойным хором, внутренне вероятно, и об этом говорится в оракуле, строки 20, 21. Некоторые из предложенных схем приведены в "*Горации*" Уикхема. Я полагаю, что строфы могли исполняться поочередно, за исключением первых двух и последней, но девятая выглядит так, как будто ее могли разделить между двумя хорами. У Ферреро есть своя схема, стр. 91 и далее; и если бы он приложил чуть больше усилий, то мог бы удовлетворительно решить всю проблему.

954 Из этих квазибожеств Фидес является самым древним и был связан с Юпитером на Капитолии; Wissowa, *R.K.* 103 и далее. Таким образом, мы можем обнаружить *callida iunctura* между тринадцатой, четырнадцатой и пятнадцатой строфами, поскольку Фидес и Пакс хорошо сочетаются с *responsa petunt* четырнадцатой строфы. Был ли Пакс признан божеством в это время, точно не известно; но несколько лет спустя, в 9 г. до н. э., был посвящен алтарь Паксу Августу. Строительство Ara Pacis было начато в 13 г. до н. э. См. Axtell, *Deification of Abstract Ideas* (Chicago, 1907), p. 37, к которому можно обратиться и по поводу других упомянутых здесь божеств. См. также выше, с. 285. В Tibull. i. 10. 45 и далее, Пакс, кажется, находится на грани обожествления, но не достиг его, кроме как в фантазии поэта.

955 Маршрут можно проследить по карте Виа Сакра в "*Руинах и раскопках*" Ланчиани и в его главе под названием "Прогулка по Виа Сакра", или более кратко в моей "*Социальной жизни в эпоху Цицерона*", стр. 18 и далее.

Примечание. Весь вопрос о пении *Carmen saeculare* в его отношении к двум основным местам и к топографии фестиваля в целом, полностью обсуждается автором в *Classical Review* за 1910 год, p. 145 и далее.

ЛЕКТУРА XX

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

"Время духовного пробуждения, призвания к высшим судьбам пришло на мир, цивилизованный мир, лежащий вокруг Средиземного моря, в начале нашей эры. Это призвание сконцентрировалось в жизни и смерти основателя христианства". 956 Автор этих слов далее указывает, что начало нашей эры было "временем всеобщего возбуждения во всех высших областях человеческой деятельности", и что все такое возбуждение, все, что ставит высшие идеалы перед умами людей действия, воображения или размышления, если и не само является религией, то в каком-то смысле религиозно, и в ту эпоху должно быть принято во внимание как имеющее некоторое отношение к происхождению христианства, величайшего из всех религиозных движений. И поскольку новый дух эпохи, похоже, вдохнул новую жизнь в старые религиозные системы с помощью философии и поэзии, а также более чистой и эффективной концепции отношения человека к Силе, проявляющейся во Вселенной, он считает полезным и законным показать, как идеи и характеристики ведущих

типов религии в цивилизованном мире, о которых он говорит, были поглощены или "крещены" в дух христианства. Другими словами, мы можем спросить, каков был вклад каждого из этих религиозных типов в формирование христианского типа религии; ведь каким бы новым ни было вдохновение, ставшее основным живым зародышем нашей религии, этот зародыш, тем не менее, был обязательно посажен в почву, полную других религиозных ингредиентов, которые попали в сок растения по мере его роста к зрелости.

Все это время я стремился соприкоснуть наш предмет, религиозный опыт римского народа, с христианством, отмечая точки соприкосновения, или контраста, или и того, и другого. В последних нескольких лекциях я сделал акцент на некоторых моментах, которые могут оказаться полезными для нас на этом последнем этапе наших исследований, и они, я надеюсь, обеспечат нас некоторым количеством материала. Но, признаюсь, я подходил к этой теме с большими сомнениями. То, что мне предстоит сказать, будет лишь предварительным и наводящим на размышления; но я надеюсь, что рассказ о римском религиозном опыте, который я даю в этих лекциях, может помочь более квалифицированному студенту выполнить работу более адекватно.

Давайте на мгновение оглянемся на результаты последних четырех лекций, в которых я рассматривал римский религиозный опыт после паралича или гипноза старой религии государства. Прежде всего, мы увидели, что образованная часть римского общества была подведена к самому порогу нового и более возвышенного типа религии греческой философией, перенесенной на римскую почву, и главным образом стоицизмом. Правда, один великий эпикурейский гений внес свою лепту в этот процесс, обличая слабость и порочность римского общества и тщетность всех религиозных форм и причуд, которыми оно все еще увлекалось; но Лукреций ничего не мог предложить взамен этих форм и причуд - ничего, что могло бы зацепить совесть и подействовать как реальная сила на поведение. Римлянин был лишен религиозного чувства, как реального чувства долга по отношению к своим собратьям всех рангов, так и по отношению к Богу; и для этого лишения средство Лукреция, точное знание философской теории вселенной, было совершенно неадекватным. Первый настоящий призыв к совести римлянина исходил от стоицизма, разумного и менее строгого, который Панаэций проповедовал в кругу Сципионов. Из этого римлянин узнал, что человек как часть божественной Вселенной сам является божественным: что, будучи наделенным частью того Разума, который сам есть Бог, он должен выполнять священный долг, используя его. Таким образом, по мере того как раскрывалось всеобщее, облагораживалась личность; и единственное, чего не хватало, чтобы сделать из этого настоящую религию, - это узы, которые могли бы более эффективно объединить эти два понятия как в поведении, так и в мыслях. Хотя позднее развитие стоицизма действительно достигло этого союза, но поздней республике это не удалось, потому что она унаследовала старое стоическое пренебрежение эмоциональной стороной человеческой природы и не смогла извлечь выгоду из сильного течения мистического чувства, которое шло бок о бок с ней. Стоический компонент в почве, которую готовило христианство, был богат и ценен, но в одном отношении он был беден. Он был интеллектуально прекрасен, но пока не вызывал "энтузиазма человечества".⁹⁵⁷

Другим компонентом почвы был тот имажинативный трансцендентализм, который мы обсуждали под названием "мистицизм", когда душа становится более интересной, чем тело, и странная тоска овладевает умом, чтобы рассуждать о природе души, ее существовании до этой жизни и ее участии в другом мире. Эти фантазии не были свойственны римлянину, который никогда не имел определенного представления о будущей жизни и не беспокоился о предыдущей; они просочились через пифагорейскую и платоновскую философию в тот тип

позднего стоицизма, который его привлекал. Вряд ли в римском обществе к ним относились с настоящей религиозной серьезностью, за исключением, возможно, нескольких моментов печали и эмоций, о которых я рассказывал на примере опыта Цицерона. Но сам факт того, что они витали в воздухе Рима, имеет для нас большое значение. Они *стимулировали воображение в религиозной мысли*; они поддерживали в умах, по крайней мере, некоторых людей, вопросы о том, почему мы здесь, что мы такое и что с нами будет после смерти. Они подготовили римский ум к христианской эсхатологии; и хотя в латинской церкви она никогда не была столь важна, как в греческой, она все же была важной частью учения ранней Церкви. Святой Павел точно выражает тоску, которая так смутно предвосхищалась в мистическом движении, о котором я говорю: "Мы, находящиеся в скинии сей, стенаем, обремененные; не для того, чтобы нам быть без одежды, но чтобы нам облечься, дабы смертное поглощено было жизнью" (2 Кор., ст. 4). Очень важно, чтобы римлянин смог понять такие слова и связать их с религией, которая, хотя в своих самых важных моментах и затрагивала в основном эту жизнь, была также, подобно религиям Исида и Митры, сильно окрашена мистицизмом. "Все религии того времени, - говорится в последнее время, - были религиями надежды. Акцент делался на будущем: настоящее время было лишь подготовкой. Так было в таинственных культах эллинизма, высшая цель которых - предложить гарантии иного мирского счастья; так было и в иудаизме, наследие которого имело целью лишь обеспечение счастливой жизни в царстве будущего. Но христианство - это религия веры, Евангелие не только дает гарантии будущей жизни, но и приносит уверенность, мир, радость, спасение, прощение, праведность - все, чего жаждет сердце человека".⁹⁵⁸

Еще одним компонентом был тот добрый, милосердный, сочувственный взгляд на мир, который мы находим в поэмах Вергилия и который ассоциируется в них с идеей долга и почетного служения. Крестьянин, весело работающий и совершающий свои простые богослужения, среди терпеливых животных, которых он любит, и сцен природной красоты, которые вдохновляют его на чистые и нежные мысли; и снова в "Энеиде" воин, которого удерживает на верном пути к своей цели чувство долга, стимулированное сверхъестественным влиянием: обе эти стороны вергилиевского духа хорошо показывают, как почва готовится к новому и более богатому урожаю. Любовь и долг - основы христианской этики; оба они можно найти у этого поэта, и через него они проникли в идеи лучших римлян следующего поколения, а затем в философию Сенеки и Марка Аврелия. "Для умов, тронутых тем же чувством жизненных проблем, которое пронизывает поэзию Вергилия, идеи, пришедшие из Галилеи, принесли отдых и покой, которые они не могли найти в других местах".⁹⁵⁹ Ранние христианские писатели любили "*vates Gentilium*", а святой Августин, в частности, постоянно цитирует его; но я выйду за рамки своей темы, если буду проследивать его мягкое влияние дальше по течению времени.

В моей последней лекции мы обсуждали возрождение старых религиозных форм Августом и завершение этой работы в великолепном ритуале *Ludi saeculares*. Можно ли сказать, что такая пронизательная и мирская политика имела какую-либо ценность в плане подготовки к христианству? Думаю, только в одном: она обновила представление о связи между религией и государством и о религиозных обязанностях отдельного гражданина по отношению к государству. Она сохранила внешние черты старой государственной религии, такие как календарь, ритуал, терминология или словарь, и передала их в то время, когда они могли пригодиться латинской христианской церкви.⁹⁶⁰ Если бы старым формам позволили окончательно разрушиться, как это происходило на протяжении последних двух столетий, Римское государство осталось бы без религии, или культ цезарей стал бы катастрофически сильным и заметным, или, возможно, государство приняло бы религию Исида, Митры или какой-нибудь другой восточный культ и веру, прежде чем христианство смогло бы прочно

закрепиться в нем. Я думаю, можно доказать, что преемственность старой религии в ее связи с государством была действительно ценна тем, что не давала этим новообразованиям занять слишком много места: она была ценна тем, что сдерживала слишком быстрый рост индивидуализма:⁹⁶¹ она была ценна и тем, что сохраняла некоторые действительно ценные религиозные характеристики, упорядоченность и благопристойность ритуала, например, которые, как мы видели, были очень рано развиты в римской религиозной системе, и которые были обязаны своей жизнеспособностью подавляющему влиянию римского государства на всех ее граждан и их идеи. Поэтому, когда, наконец, после периода тревожного конфликта между соперничающими религиями, государство провозгласило себя христианским и отныне, к добру или к худу, стало покровительствовать Церкви, его религиозная традиция все еще оставалась традицией приличия и порядка, все еще свободной почти от всего того, что старое римское государство знало и боялось как *суеверие*. На самом деле существовало наследие, не совсем духовное, но все же имеющее некоторую ценность, оставленное старой римской религией латинской церкви: и я уделю несколько минут тому, чтобы рассмотреть его.

В качестве примера упорядоченного, здорового и достойного характера, который Церковь унаследовала от римской религии, я мог бы вспомнить то, что я говорил в Лекции IX о *lustratio*, медленном и упорядоченном движении процессии, которым наслаждались старые римляне и которое до сих пор знакомо всем путешественникам по Италии.⁹⁶² Еще одно - это нежная и благоговейная забота о местах упокоения ушедших родственников. Я не уверен, что профессор Гарднер прав, утверждая, что молитвы за умерших в католической церкви заняли место поклонения мертвым в римской семье;⁹⁶³ ведь нелегко сказать, насколько верно, что мертвым когда-либо действительно поклонялись в Риме, а идея молитвы за мертвых, если ее вообще можно отнести к римским источникам, может быть скорее обусловлена теми тенденциями, которые мы обсуждали в разделе "Мистицизм", чем чем-то присущим староримскому отношению к усопшим. Тем не менее, в *sacra privata Parentalia*, и особенно в завершающей ее *Caristia* - своего рода празднике любви всех членов семьи, где все ссоры и разногласия должны были быть отложены в сторону,⁹⁶⁴ - есть нечто, что наводит на мысль о христианском отношении к умершим, а также, в некотором роде, о доктрине Причастия святых. И мы можем также заметить, насколько близко в отношении внешнего вида великие события семейной жизни - те критические моменты, когда помощь *нумина* была наиболее необходима - первые дни младенчества, эпохи полового созревания и брака, - перешли в своем трезвом и упорядоченном ритуале в крещение, конфирмацию и таинство венчания христианской церкви. Таким образом, частная религия римской семьи, несомненно, имела реальную преемственность в новую эпоху, хотя линию связи проследить сложно. Этот и многие другие примеры выживания, поклонения местным святым, занявшим место местных божеств, использования святой воды и ладана в качестве символических элементов поклонения, а также общего сходства в расположении праздников в календарях, римском и христианском, могли бы стать интересным материалом для целого курса лекций, но здесь мы их опустим.

Другой интересный момент, который также может быть широко раскрыт, - это влияние римского религиозного духа, в отличие от внешней формы, на христианскую мысль и литературу в западной половине империи. Тонкий трансцендентализм греческих отцов был чужд латинскому христианству; черты римской жизни, отраженные в римском богослужении, отчетливо видны в латинских отцах. Начиная с Минуция Феликса и далее, христиане, писавшие на латинском языке, далеки от фантазий и мечтаний, они все и каждый - это факты; исторические, изобилующие иллюстрациями жизни и поведения; скорее этические, чем умозрительные; скорее юридические, чем философские; скорее

риторические, чем пылкие или поэтические. Они были хорошо знакомы с великой литературой Рима, но большинство из них, особенно представители африканской школы (которые довели римские тенденции до крайности), сравнительно мало знали греческий язык. Святой Августин, например, не мог заставить себя с усердием заниматься греческим языком и не мог объяснить, почему это так.⁹⁶⁵ Об Августине, как о типе литературы латинского христианства, епископ Уэсткотт писал с преувеличенной критикой, сетуя на то, что у него не было греческого языка, который занимал столь большое место в обучении самого епископа. "Он смотрел" (особенно в "*de Civitate Dei*") "на все со стороны закона, а не свободы: со стороны Бога, как безответственного государя, а не со стороны человека, как любящего слуги". Несмотря на восхищение Платоном, им двигала страсть к системе" (как это напоминает нам старых римских религиозных юристов!), "к фиксации, к внешнему оформлению, к замораживанию каждой идеи в жесткую форму. Несмотря на свою гениальность, он не мог избавиться от влияния юридического и риторического образования, которое споры привели в активное состояние".⁹⁶⁶ Лекция, из которой я цитирую, очень интересна, она посвящена творчеству и характеру Оригена, великого александрийца третьего века нашей эры, с которым Августин противопоставляется, как в более раннюю эпоху мы могли бы противопоставить Сенеку и Филона; латинские писатели риторичны, практичны, реалистичны; греческие авторы идеалистичны и пылки, склонны видеть глубокое моральное значение во всей человеческой жизни. И это действительно манера и умственный настрой всех знаменитых латинских отцов: Лактанция, ясного, точного Цицерона, каждая страница которого демонстрирует непреходящую ценность латинского языка; Тертуллиана, тонкого и острого ритора, более одаренного воображением, чем его собрат; Арнобия, другого римского африканца, признанного учителя Лактанция.

Одной из особенностей этих латинских отцов является их любовь к использованию известных слов старой римской религии, но в новых смыслах. Они унаследовали ту римскую любовь к сильному техническому слову с беременным значением, которая оставила нам так много нетленного наследия в терминологии. *Муниципалитет, колония, империя, коллегия* - все это всплывает в памяти при одном только упоминании этого предмета; а несколько минут размышлений откроют еще десяток слов, которые в разных формах пронизывают всю нашу современную европейскую терминологию. Так же и с языком религии. Эти латинские защитники христианской доктрины взяли старые слова, на которых мы так часто останавливались в ходе этих лекций, и придали им новые, но почти такие же ясные и беременные значения. Давайте взглянем на три или четыре из них, ведь такое наследие - не последнее достояние христианской религии Запада.

Возьмем, для начала, самое великое из этих слов - *religio*. На протяжении всех этих лекций я утверждал, что первоначальный смысл этого слова - естественное чувство человека в присутствии сверхъестественного; и хотя с тех пор, как я начал их читать, это было поставлено под сомнение,⁹⁶⁷ я не вижу веских причин для изменения своего убеждения. Но в эпоху Цицерона и Лукреция это слово начинает приобретать иное значение, имеющее огромное значение для будущего. Хотя Цицерон в молодости определял *religio* как "чувство присутствия высшей или божественной природы, побуждающее человека к поклонению, - к *cura et caerimonia*"⁹⁶⁸, позже в жизни он использует его с большой свободой этого *cura et caerimonia* в отрыве от чувства. Приведем один пример из многих: в одном из отрывков своего "*Лерубуса*" он говорит, что поклоняться частным, чужим или иностранным богам - "*confusionem habet religionum*";⁹⁶⁹ и снова он называет свой собственный воображаемый *ius divinum* в этом трактате *constitutio religionum*, системой религиозных обязанностей.⁹⁷⁰ Во многих других отрывках, с другой стороны, мы видим, что и чувство, которое побуждает, и культовые действия, которые следуют за ним, в равной степени обозначаются этим словом;

например, фраза *religio sepulcrorum* предполагает в равной степени как чувство, так и ритуал. Таким образом, кажется, что *religio* уже начинает переходить в тот смысл, в котором мы все еще используем его - т.е. *чувство, которое предполагает поклонение, и формы, в которых мы совершаем это поклонение*. В этом широком смысле его употребляет и Лукреций, который включает в него все, что было для него мировым злом и глупостью: и чувство благоговения, которое он считал унижительным, и организованное поклонение семье и государству, которое он не менее твердо считал бесполезным. "*Tantum religio potuit suadere malorum*".⁹⁷¹ Дело в том, что в ту эпоху, когда исчезал старый локальный характер культов, когда такие люди, как Посидоний, Варро и Цицерон, думали и писали о природе богов и подобных темах, возникла потребность в слове, которое бы собрало и выразило всю эту религиозную сторону человеческой жизни и опыта: это должно было быть слово без определенного технического значения, и таким словом стало *religio*.

Таким образом, хотя *religio* продолжает выражать только чувство или только культ, если к нему обращаются, оно приобретает в эпоху Цицерона более всеобъемлющий смысл, как результат рассмотрения религии философией как вещи, отличной от нее самой; и это позволило ранним христианским писателям, которые хорошо знали своего Цицерона, придать ему значение, в котором оно до сих пор используется среди всех европейских народов.

Но еще предстояло реальное изменение значения этого слова, которое было неизбежным, поскольку контраст между христианством и другими религиями требовал акцента. Во втором веке нашей эры развернулась острейшая борьба между различными религиозными верованиями и формами, каждая из которых обладала собственной жизненной силой и четко отличалась от других. Речь уже не идет о религии в целом, рассматриваемой с помощью критической или сочувственной философии; вопрос в том, какое верование или форма должны быть истинной и победоносной религией. Наше замечательное слово снова приспосабливается к ситуации. Каждая отдельная религиозная система теперь может быть названа *religio*. Старая политеистическая система теперь может быть названа христианином *religio Deorum*, в то время как его собственное верование - *religio Dei*. В "*Октавию*" Минуция Феликса, написанном в конце II века, это слово уже используется в этом смысле. *Nostra religio, vera religio*,⁹⁷² - это для него вся христианская вера и практика в том виде, в каком она существовала тогда, - глубина чувств и поступки, придававшие ей внешнюю форму. Таким образом, единственная истинная религия теперь может быть выражена этим словом. У Лактанция, Арнобия, Тертуллиана, в третьем веке нашей эры, этот новый смысл можно найти почти на каждой странице, но для иллюстрации достаточно одного благородного отрывка Лактанция. "Язычники приносят жертвы, - говорит он, - и оставляют всю свою религию в храме; поэтому такие *религии* не могут сделать людей добрыми или твердыми в своей вере. Но "*ностра религия* эо тверда и тверда и неизменна, quia mentem ipsam pro sacrificio habet, quia tota in animo colentis est".⁹⁷³

Здесь мы, наконец, сталкиваемся с силой значения, которой это слово никогда прежде не достигало. *Religio* здесь - это не только благоговение или культ, но и *душевная преданность, способная формировать характер*. "Царство Божие внутри вас есть". Несомненно, это ценное наследие для христианской веры от нашей жесткой, сухой, старой римской религии.

Еще одно наследие в словах - это слово *pius*. Наше английское слово "благочестивый" несколько пострадало от ханжества определенного типа пуританства; но *благочестие* все еще остается сладким и полезным, и, как и его латинский оригинал в средние века, оно, кажется, выражает один прекрасный аспект христианской жизни лучше, чем любое другое слово. В древнеримской религии *pius* означало человека, который строго придерживается в

своей жизни *ius divinum*; это мы знаем из очень определенных древних объяснений его противоположности, *impius*. Импиус - это человек, который сознательно нарушает *ius divinum* и *rex deorum*; для него никакое *piaculum* не было полезно.⁹⁷⁴ Такое преступление в римской древности ближе всего к нашему понятию греха. Таким образом, Пуй, как мы видели при обсуждении Энея, - это человек, который знает волю богов и, насколько это в нем заложено, согласует с ней свое поведение, будь то в жизни семьи или как гражданин государства. В применении к вещам, например, к войне, слово *pium* почти эквивалентно *iustum* или *purum*, то есть *pium bellum* - это война, объявленная и ведущаяся в соответствии с принципами *ius divinum*.⁹⁷⁵ Таким образом, *Pietas* - это добродетель, послушание воле Божьей, проявляющееся в частной и общественной жизни, и этим она отличается от *religio*, которая является не добродетелью, а чувством. Но нас не должно удивлять, что у Лактанция *pietas* может использоваться для объяснения *religio*; ведь *religio* - это уже не только чувство или культ, но, как мы только что видели, душевная преданность, способная формировать характер. В одном из отрывков он говорит, что не является истинной философией, которая "не имеет истинной религии, то есть суммарного пиетета".⁹⁷⁶ В другой интересной главе он достаточно ясно показывает, что использует *pietas* так же, как и *religio*, для выражения всего христианского душевного склада.⁹⁷⁷ Он начинает с того, что презрительно указывает на Энея как на типичного *pious* и спрашивает, что мы должны думать о *pietas* человека, который мог связать руки пленникам, чтобы зарезать их в качестве жертвы тени Палласа⁹⁷⁸ (мало мечтая о том, чтобы христианское благочестие когда-либо было виновно в таком убийстве во имя веры); и заканчивает вопросом: "Что же такое *pietas*? Конечно, у тех, кто не знает войны, кто поддерживает мир со всеми людьми, кто любит своих врагов и считает всех людей своими братьями, кто умеет сдерживать свой гнев и обуздывать всякое душевное своеобразие". И снова *pietas* - главная составляющая *iustitia*, то есть христианской праведности, ибо "*pietas nihil aliud est quam Dei notio*". Даже здесь оно не так далеко от своего старого значения; но у христианского писателя оно может означать соответствие воле Божьей, основанное на реальном знании о Нем, в смысле, который внезапной озаряющей вспышкой показывает нам глубокую пропасть, лежащую между старой религией и новой.

Еще одно слово, завещанное в данном случае скорее латинским языком, чем римской религией, в которой оно не имело строго технического значения, - *sanctus*, сыгравшее столь большую роль в терминологии католической церкви, а затем перешедшее в язык пуританства для живых христиан, как в знаменитой книге Бакстера "*Покой святых*". Точное значение слова *sanctus* установить крайне сложно, и, возможно, именно поэтому оно оказалось удобным словом для обозначения скорее отрицательного, чем положительного типа характера. Юристы определяли его как означающее то, что *санкционируется* государством,⁹⁷⁹ не отталкиваясь от того времени, когда государство было не только религиозным, но и гражданским образованием. Но, несомненно, в нем с самого начала присутствовал религиозный привкус, как и в других связанных с ним староитальянских словах; таким образом, оно, по-видимому, способно выразить некое сочетание религиозной и нравственной чистоты, которое в конце концов привело его в руки христианских писателей. Один стих Вергилия объяснит, что я имею в виду. Турнус, прежде чем броситься навстречу своей смерти от руки Энея и зная, что ему предстоит ее встретить, просит манов быть добрыми к нему, "*quoniam superis aversa voluntas*", ибо...

sancta ad vos anima atque istius nescia culpaе descendam magnorum haud unquam indignus avorum.⁹⁸⁰

Он уходит в тень с совестью, очищенной от вины или *impietas*; как толкуют это слово древние схолиасты, оно равнозначно *incorrupta*.⁹⁸¹ В этом смысле оно стало одним из любимых суперлативов для описания чистоты усопших женщин и детей в надписях на могилах, языческих или христианских.⁹⁸²

Наконец, у нас есть великое слово *sacer* с его соединениями *sacrificium* и *sacramentum*. Само прилагательное, как мне кажется, не имеет нового или особого значения в языке ранних христиан, и в наших тевтонских языках римский смысл этого слова, "то, что отдано Богу", выражается словом *святой*, а *священный* сохраняется в общем смысле для того, что не является "общим". Но *sacrificium*, акт принесения одушевленной или неодушевленной вещи или самого себя, как в *devotio*, в жертву богам, - это действительно большое наследие, на котором мне нет нужды останавливаться. *Sacramentum*, с другой стороны, нуждается в пояснении.

Sacramentum в римском публичном праве означало (1) юридическую формулу (*legis actio*), в соответствии с которой денежная сумма вносилась на хранение, первоначально в храм,⁹⁸³ чтобы быть конфискованной проигравшей стороной в судебном процессе. Депозит *in loco sacro* придает слову процессу и помогает нам понять, что оно должно означать некий акт, имеющий религиозную санкцию. Так же и с (2) другим его значением, *то* есть клятвой повиновения, которую давал солдат, который был *iuratus in verba*, то есть присягал по формуле с религиозной санкцией.⁹⁸⁴ Заманчиво предположить, что именно через этот канал оно попало в христианский лексикон - солдат Христа, утверждающий свою верность в торжественных обрядах крещения, брака или Евхаристии. Любопытно, что именно так оно использовалось в религии Митры,⁹⁸⁵ которая была особенно сильна среди римских легионов империи и в которой существовало сословие верующих с титулом *milites*. *Sacramentum* было здесь словом, обозначающим обряды посвящения в сословие. У самых ранних христианских писателей на латыни оно обычно означает тайну; так, Арнобий пишет о христианской религии как о раскрытии "*veritatis absconditae sacramenta*";⁹⁸⁶ , но в другом отрывке он, похоже, имеет в виду военную службу. Лучше, говорит он, христианам разорвать свои мирские договоры, даже брачные, чем нарушить *fides Christiana*, "*et salutaris militiae sacramenta deponere*";⁹⁸⁷ , и Тертуллиан не раз придает этому тот же военный смысл: "*Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc cum in verba sacramenti spopondimus*".⁹⁸⁸ Возможно, мы можем считать, что это слово, хотя и имело общее значение религиозно-обязывающей силы, создаваемой определенными таинственными обрядами, имело особую привлекательность для писателей болезненного третьего века н.э., как отражающее в христианской жизни из древнеримских времен что-то из духа долга и самопожертвования верного legionera. В любом случае мы снова имеем словесное наследие бесценной ценности.⁹⁸⁹

Подводя итог сказанному, можно сказать, что в римской почве были определенные ингредиенты, отложения римского религиозного опыта, которые по-своему благоприятствовали росту нового растения. Были также некоторые прямые наследства старой римской религии, которыми христианство могло распорядиться с выгодой, в виде форм ритуала и, что было еще более ценно, слов, имевших реальное значение в старой религии, которым суждено было стать постоянной и бесценной ценностью в христианской речи западных народов. Были и другие моменты в обществе и организации Римской империи, которые имели огромное значение для роста нового вероучения; но они выходят за рамки моей темы и были рассмотрены профессором Гарднером в лекции, на которую я ссылался в начале этой лекции, и наиболее поучительно сэром У. М. Рамзи в более чем одной из его книг, особенно в книге "*Святой Павел, путешественник и римский гражданин*".

И все же все это, вместе взятое, далеко не объясняет христианства, а лишь помогает нам понять хотя бы условия, в которых оно росло в умах людей как новая сила в жизни мира. Растение, хотя и выросшее на почве, на которой росли другие культуры, было совершенно новым по своей структуре и жизненному принципу. Я говорю это сознательно, потратив столько лет на изучение религии римлян и познакомившись в какой-то мере с религиями других народов. Существенное различие, как оно представляется мне, изучающему историю религии, заключается в том, что если до сих пор связь между религией и моралью была непрочной, - в Риме, действительно, настолько непрочной, что многие отказывались верить в ее существование, - то *новая религия сама по себе была моралью*,⁹⁹⁰ но моралью, освященной и возведенной на более высокий уровень, чем тот, которого она когда-либо достигала. Она становится активной, а не пассивной; простая добрая природа заменяется доктриной всеобщей любви; *pietas*, чувство долга во внешних вещах, становится энтузиазмом, охватывающим все человечество, освященным таким обращением к совести, какого еще не было в мире, - обращением к жизни и смерти божественного Учителя.

Именно это, если я не ошибаюсь, подразумевается под великим контрастом, который так часто и так ярко рисует святой Павел между духом и плотью, между детьми света и детьми тьмы, между сном или смертью мира и пробуждением к жизни во Христе, между непорочными и безвредными сынами Божьими и кривым и порочным родом, среди которого они сияют как свет в мире. Признаюсь, я никогда не осознавал этот контраст в полной мере и не понимал его, пока не прочитал Павловы Послания от начала до конца с особой исторической целью. Полезно быть знакомым с жизнью и литературой двух предшествующих веков, хотя бы для того, чтобы, переходя к святому Павлу, римскому гражданину, человеку образованному и опытному, лучше понять, какая огромная пропасть пролегла между старым и новым, как он сам это видел.

Но исторические знания, знание римского общества того времени, изучение римского религиозного опыта - все это может лишь немного помочь нам; они не могут раскрыть тайну. История может объяснить прогресс нравственности, но она не может объяснить ее освящение. У святого Павла контраст не просто хороший и плохой, но дух и плоть, жизнь и смерть. Никакое простое созерцание окружающего мира не могло пробудить в нем того пыла духа, с которым он осознал и выразил этот контраст. Абсолютная преданность жизни и смерти Учителя, не считая даже Его работы и учения (о которых, правда, св. Павел говорит мало), - только этим можно объяснить это. Любовь Христа - это совершенно новая сила, пришедшая в мир;⁹⁹¹ не просто как новый тип морали, но как "*Божественное влияние, преобразующее человеческую природу во всеобщую любовь*". Страсть призыва св. Павла заключается в том, что он освящает каждую ее деталь ссылкой на жизнь и смерть своего Учителя; и великий контраст для него - не как у стоиков, между универсальным законом природы и теми, кто восстает против него; не как у Лукреция, между слепыми жертвами *religio* и неутомимым учеником *rerum natura*; не, как в "*Энеиде*", между человеком, который склоняется перед предписаниями судьбы, рока, Бога, или как бы мы это ни называли, и своевольным бунтарем, жертвой собственных страстей; не, как в римском государстве и семье, между человеком, выполняющим религиозные обязанности, и человеком, который сознательно пренебрегает ими - между *pius* и *impius*; но между универсальным законом любви, сфокусированным и сосредоточенным в любви Христа, и сном, тьмой, смертью мира, который не признает его.

В заключение этих лекций я приведу одну практическую иллюстрацию этого великого контраста, которая на мгновение вернет нас к ритуалу старого римского *ius divinum*. Этот ритуал, как мы видели, состоял в основном из жертвоприношения и молитвы, причем эти два

вида ритуала были неотделимы друг от друга. Я отметил, что, хотя эффективность всего процесса, как считалось, зависит от строгого соблюдения предписанных форм, будь то действия или слова, молитвы, когда мы впервые встречаемся с ними, выходят за рамки очарования или заклинания и произносятся на языке прошений; в них ясно прослеживается чувство зависимости человека от Силы, проявляющейся во вселенной. Возможно, здесь был зародыш религиозного развития; но его рост был остановлен формализацией всей римской религиозной системы, и ему не нашлось замены ни в импортированном греческом ритуале, ни в более просветляющих доктринах экзотической греческой философии. Молитвы, использовавшиеся в ритуале великого праздника Августа, который по своему характеру был почти таким же греческим, как и римский, кажутся нам такими же жесткими и формальными, как и самые древние римские молитвы, дошедшие до нас. В самые эмоциональные моменты жизни такого просвещенного римлянина, как Цицерон, когда мы можем с уверенностью сказать о нем, что он был тронут истинным религиозным чувством, а также духовными устремлениями более благородных греческих философов, молитвам вообще не находится места.

Но для святого Павла и членов раннехристианского братства вся жизнь была непрерывным поклонением, и одной из главных черт этого поклонения была молитва. Один из великих христианских писателей последнего времени сказал, что "когда внимание мыслящего язычника было обращено на новую религию, распространившуюся в Римской империи, первое, что показалось бы ему необычным, - это то, что религия молитвы вытеснила религию церемоний и призывания богов; что она побуждала всех, даже самых необразованных, молиться, или, другими словами, медитировать и упражнять ум в самоисследовании и созерцании Бога".⁹⁹² И, как говорит тот же автор, молитва таким образом стала движущей силой нравственного обновления и *внутренней цивилизации*, с которой по эффективности не могло сравниться ничто другое. Более того, она стала главным внутренним и духовным средством поддержания того универсального закона любви, который, насколько это касается этой жизни, был великой тайной новой религии.

ПРИМЕЧАНИЯ К ЛЕКЦИИ XX

⁹⁵⁶ P. Gardner, *The Growth of Christianity*, 1907, p. 2. Ср. некоторые замечания профессора Конвея в *"Мессеанской эклоге" Вергилия*, p. 39 и далее.

⁹⁵⁷ Выражение "энтузиазм человечества", конечно же, принадлежит автору *Ессе Homo*, вдохновляющей книги для всех студентов, изучающих историю религии, как и для всех других читателей.

⁹⁵⁸ Dobschütz on "Early Christian Eschatology," in *Transactions of the Third Congress for the History of Religions*, vol. ii. (Oxford, 1908), p. 320.

⁹⁵⁹ Эти слова принадлежат г-ну Гловеру на последней странице его *"Исследований Вергилия"*.

⁹⁶⁰ Следует понимать, что эти наследия, за исключением последнего (словаря), были восприняты Церковью только после первых двух веков ее существования. И даже лексика ранней Римской церкви была в основном греческой (Gwatkin, *Early Church History*, ii. 213), и только с появлением африканской школы писателей (Тертуллиан, Арнобий, Августин) латинская лексика действительно утвердилась. Любая реальная ассимиляция христианских и языческих форм поклонения была невозможна до тех пор, пока последние не потеряли

смысл; тогда "ассимиляция христианства с язычеством с третьего века является вопросом истории" (Gwatkin, i. 269).

961 У Кэрда в "*Гиффордских лекциях*", т. ii. с. 353, есть несколько интересных замечаний по этому поводу.

962 См. выше, с. 211.

963 *Рост христианства*, с. 144.

964 См. "*Римские праздники*", с. 308.

965 *Исповедь*, i. 14.

966 Westcott, *Religious Thought in the West*, p. 246. Гваткин пишет (vol. ii. 236), что все концепции Августина сформировались под влиянием закона и стоицизма. Ср. p. 237. То же самое можно сказать и о Тертуллиане.

967 В. Отто, в *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. xii. (1909) p. 533 и далее.

968 *De Inventione*, ii. 161.

969 *De Legibus*, ii. 10. 25.

970 *Ib.* 10. 23.

971 Лукреций i. 101.

972 Например, Octavius 38. 2; и еще раз в конце этой главы.

973 Lactantius, bk. v. (*de Iustitia*) ch. 19. Здесь я могу отметить, что абзац в тексте, где это цитируется, был впервые опубликован в *Transactions of the Congress for the History of Religions* (Oxford, 1908), vol. ii. p. 174. Я могу также добавить, что ограниченный смысл слова *religio* как означающего монашескую жизнь, конечно, сравнительно поздний. Это ограничительное использование языческих слов, начиная с третьего века, является предметом ценных замечаний профессора Гваткина в его "*Ранней церковной истории*", т. i. p. 268 и далее.

974 См. "*Римские праздники*", стр. 299, и приведенные там ссылки.

975 Livy i. 32, ix. 8. 6; Wissowa, *R.K.* p. 476; Greenidge, *Roman Public Life*, p. 56.

976 Lactantius iv. 3 (*de vera sapientia*).

977 *Ib.* v. (*de Iustitia*) гл. 10.

978 *Aen.* xi. 81.

979 Marquardt, 145, прим. 5.

980 *Aen.* xii. 648.

981 Сервий, *ad Aen.* xii. 648.

982 Первоначальное значение *sanctus* применительно к вещам, например, стенам и гробницам, вероятно, было "неприкосновенный"; Nettleship, *Contributions to Latin Lexicography*, s.v. "sanctus", который также предполагает связь между этим словом и

отношением римлян к своим мертвым: так, Цицерон в *Topica* 90 пишет об *aequitas* как состоящем из трех частей, *-pietas, sanctitas* и *iustitia*, - означающих отношение человека к богам, манам и своим собратьям. Неттлшип также цитирует *Aen.* v. 80 (*salve sancte parens*), *Tibull.* ii. 2. 6 и другие отрывки, которые показывают, что это слово использовалось специально для умерших и их вещей. Но когда оно употребляется по отношению к живым людям, как это часто случалось в прошлом веке до н. э., оно выражает определенную чистоту жизни, не лишенную религиозного оттенка, который не может быть так хорошо выражен никаким другим словом, поскольку первоначальное значение было религиозной неприкосновенностью. Так, Цицерон использует его в 9-м Филиппике, посвященном его старому другу Сульпицию, одному из лучших и чистейших людей своего времени; а задолго до Цицерона Катон использовал его для обозначения обязательства, одновременно этического и религиозного: "*Maiores sanctius habuere defendi pupillos quam clientem non fallere*". Интересно отметить, что позднее оно использовалось в отношении Митры и других восточных божеств (Cumont, *Mon. myst. Mithra*, i. p. 533; *Les Religions orientales*, p. 289, note 45); в случае с Митрой, по крайней мере, это означало, что его жизнь была чистой и что он желал, чтобы его поклонники также были чистыми.

983 Marquardt, p. 318, прим. 4; Mommsen, *Strafrecht*, pp. 902, 1026. См. также Greenidge, *Roman Public Life*, p. 56; Festus, p. 347.

984 Greenidge, *op. cit.* p. 154.

985 Cumont, *Mysterien von Mithras*, p. 116 немецкого издания. См. также De Marchi, *La Religione nella vita privata*, vol. ii. 114. Стоит отметить, что идея жизни как службы солдата, связанного клятвой, встречается и в стоицизме; см. Эпиктет (*Аппиан*), *Discourses*, i. 14, iii. 24, 99-101, ii. 26, 28-30; (*Crossley's Golden Sayings of Epictetus*, Nos. 37, 125, 132, 134).

986 Arnobius, *adv. Nationes*, i. 3.

987 *Ib.* ii. 6.

988 Tertull., *ad Martyr.* c. 3. *Sp. de Corona Militiae*, c. 11.

989 Любопытно, что слово *sacerdos* не вошло в христианский лексикон. Очевидно, у него был шанс; ведь Тертуллиан использует его в нескольких значениях, например, "*summus sacerdos*" для епископа (*de Bapt.* 17; "*disciplina sacerdotalis*", *de Monog.* 7. 12; другие примеры см. в Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, 1910, p. 85). Но окончательно принятые слова для обозначения степеней священства были греческими: епископ, священник и диакон. Тем не менее, общее слово для обозначения священства, в отличие от мирян, - латинское (*ordo*); отсюда "рукоположение" и священные "ордена". Оно не религиозного происхождения, а заимствовано из языка муниципальной жизни, причем *ordo et plebs* противопоставляются так же, как в *муниципалитете* противопоставлялись сенат (*decuriones*) и все неофициальные лица. См. Harnack, *op. cit.* p. 82.

990 Это, конечно, в одном свете, законное развитие союза религии и морали в еврейском сознании. "Для израильтянина мораль, праведность - это просто исполнение воли Бога, которая с самого раннего возраста предполагается и действительно устанавливается. Закон в своей простейшей форме был одновременно и правилом морали, и явленной волей Бога". "Центральная черта морали О.Т. - ее религиозный характер" (Alexander, *Ethics of St. Paul*, p. 34). В религиозной системе, которой мы занимались, религия может рассматриваться лишь

как один из факторов роста нравственности; она давала санкцию на некоторые акты праведности, но (по крайней мере, в исторические времена) далеко не на все.

Профессор Гваткин в своей *"Истории ранней церкви"*, т. I, с. 54, так описывает отношение раннего христианства к морали: "Личность Христа, а не Его учение, является посланием Евангелия. Если мы что-то знаем наверняка об Иисусе из Назарета, так это то, что Он неуклонно утверждал, что является Сыном Божиим, Искупителем человечества и Владыкой грядущего мира, и на этом утверждении стоит или падает Евангелие. Поэтому ученики Господа шли не как проповедники морали, а как свидетели Его жизни и исторического воскресения, которое подтвердило Его самые могущественные утверждения. Их мораль всегда вытекает из них и никогда не является главной темой их учения. Кажется, они думают, что если они только смогут наполнить людей истинной благодарностью за дар жизни во Христе, то мораль позаботится о себе сама". Я не могу не думать, что это выражено слишком сильно или голословно; но в основном это соответствует впечатлению, которое произвело на меня изучение святого Павла. Следует, однако, помнить, что Павлинский дух не совсем совпадает с духом раннего христианства в целом: см. Gwatkin, vol. i. p. 98. В *Дидахе*, например, нет никаких следов влияния святого Павла (104).

991 В книге, которая только что вышла в свет, когда я читал эти лекции в Эдинбурге (*"Этика святого Павла"*, автор Арчибальд Александер), я нашел очень интересную главу "Динамика новой жизни", с. 126 и далее. Слово, которое для автора лучше всего выражает эту динамику, - *вера*, которая является "источником всех усилий, вдохновением всего героизма" (с. 150). "Она вводит всю жизнь в область духовной свободы и является оживляющим и возбуждающим принципом всех нравственных целей". Что именно понимается под верой, объясняется на с. 151 и до конца главы, где я могу процитировать заключительные слова: "Вера во Христа означает жизнь во Христе. И эта полная самоотдача и жизненное единение со Спасителем, это умирание и воскрешение, одновременно является высшим идеалом человека и источником всего нравственного величия".

992 Döllinger, *The First Age of Christianity and the Church* (Oxenham's translation), p. 344 foll.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Об использовании хижин или будок в религиозных ритуалах

Эту статью можно рассматривать как дополнение к Лекции II. о табу в Риме; но из-за неопределенности объяснения, данного в ней, я отложил ее для Приложения.

Рассматриваемый здесь обычай встречается как в общественном, так и в частном культе римлян, а также в Греции и других странах, но никогда, насколько мне известно, не исследовался антропологами.

В мартовские иды, в праздник Анны Перенны, божества, которое объясняется как "кольцо года", чей культ не признается в древнем религиозном календаре, низшее население выходило из города и весь день валялось на *Campus Martius*, недалеко от Тибра. Овидий, к счастью, нашел в себе силы описать эту сцену в третьей книге своих *"Фастов"*, поскольку сам был ее свидетелем. Некоторые из них, по его словам, лежали под открытым небом, *некоторые строили палатки, а некоторые сооружали грубые шалаши из кольев и веток, натягивая на них свои тоги, чтобы укрыться.*

plebs venit ac virides passim disiecta per herbas potat, et accumbit cum pare quisque sua. sub love pars durat, pauci tentoria ponunt, sunt quibus e ramis frondea facta casa est, pars, ubi pro rigidis calamos statuere columnis, desuper extentas imposuere togas. quot sumant cyathos, ad numerumque bibunt.⁹⁹³

Из рассказа Овидия также следует, что было много пьянства и нецензурной лексики; это был *праздник*, по сути, очень отличающийся по своему характеру от *праздников* нуманского календаря; а то, что в культе божества присутствовал магический элемент, доказывает загадочная аллюзия на "девственницу Круор" в связи с ее рощей недалеко от этой сцены веселья, в Марциале iv. 64. 17 (ср. Плиний, *N.H.* xxviii. 78, и Колумелла x. 558). Тибулл описывает нечто подобное на деревенском празднике⁹⁹⁴, хотя и не уточняет, о каком времени года идет речь; за несколько строк до этого он упоминает о питье и прыжках через костер на Парилии, пастушьем празднике в апреле, хотя я не могу быть уверен, что следующие строки также относятся к нему:-...

tunc operata deo pubes discumbet in herba, arboris antiquae qua levis umbra cadit, aut e veste sua tendent umbracula sertis vincta, coronatus stabit et ipse calix.

Здесь слишком много предположений, что *умбракулы* были придуманы для того, чтобы восполнить недостаток тени в стране, покрытой лесом, какой была тогда Италия; а слова "*sertis vincta*" показывают, что в этой практике был какой-то особый смысл. Я думаю, мы можем предположить, что в обоих случаях эти хижинки имели какой-то забытый религиозный смысл. В другом отрывке Тибулла, где также описывается сельский праздник, есть намек на подобный обычай.⁹⁹⁵ В "*Классическом обозрении*" я уже приводил доводы в пользу того, что это был летний праздник, сопровождавшийся, как и многие другие обряды середины лета по всей Европе, кострами и весельем, хотя обычная интерпретация относит его к зиме.⁹⁹⁶

tunc nitidus plenis confisus rusticus agris ingeret ardenti grandia ligna foco, turbaque vernarum, saturi bona signa coloni, ludet et ex virgis exstruet ante casas.

Рабы здесь вряд ли играют в строительство домов из веток, как дети в "*Сатуре*" Горация,⁹⁹⁷, если только мы не предположим, что Тибулл думает только о детях рабов, что, конечно, возможно; но даже если это так, как мы можем объяснить популярность этой любопытной формы спорта?

Однако в Риме существовал общественный летний праздник, включенный в календарь, в котором мы находим этот же обычай. В Нептуналии, 23 июля, возводились шалаши или палатки, сделанные из листвы деревьев. "*Umbrae vocantur Neptunalibus casae frondeae pro tabernaculis*", - говорит Фест⁹⁹⁸ (вслед за Веррием Флакком), где последнее слово - одно из тех, что обычно используются для обозначения военных палаток. Это единственное, что нам рассказывают об этом фестивале, и мы можем предположить, что даже это не дошло бы до нас, если бы не жесткое соблюдение правил выживания, *то есть* строительство укрытий из листвы деревьев, вместо использования палаток, которые можно было легко приобрести в городе. Поскольку фестиваль проходил в жарком месяце июле, можно было бы предположить, что укрытие от солнца было здесь реальной целью; но мы не слышим об этом на других летних фестивалях, а параллельные практики, которые я сейчас упомяну, делают рационалистическое объяснение очень сомнительным. Не повезло, что мы почти ничего не знаем о более древнем и нерасколоте Нептуне и ничего о его празднике, кроме этого факта; сравнительный метод здесь - наша единственная надежда.

Иудейский праздник кущей, конечно, сразу вспомнится каждому; это было в летнюю жару, и шалаши здесь, как и в Нептуналии, были сделаны из ветвей деревьев;⁹⁹⁹ объяснение,

данное израильтянам, заключалось не в том, что они таким образом укрывались от жары, а в напоминании об их бездомных скитаниях по пустыне, что явно является этиологическим объяснением, как и в случае с Пасхой. В Греции есть яркие примеры той же практики, например, σκιάδες в спартанской Карнее, 1000 и палатки (σκηναί) в нескольких случаях, как и в мистериях Андании, где особые правила строительства палаток почти безошибочно указывают на ритуальное происхождение. 1001 Но, пожалуй, самую яркую параллель можно найти в знаменитом письме Григория Великого, сохраненном Бедой, о британцах, обращенных в христианство, которым было разрешено использовать свои языческие храмы в качестве церквей:

"Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet iis etiam hac in re aliqua solemnitas immutari: ut die dedicationis, vel natalicii sanctorum martyrum quorum illic reliquiae ponuntur, *tabernacula sibi circa easdem ecclesias quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant*, et religiosi convivii sollemnitatem celebrent: nec diabolo iam animalia immolent, et ad laudem Dei in esu suo animalia occident," etc. 1002

Зачем Григорию понадобилось описывать материал, из которого должны были быть сделаны эти хижины? Несомненно, потому, что этот обычай был описан ему Августином или Меллитом как часть языческой практики, и он был готов отнести к нему как к безобидному (возможно, вспомнив об иудейском празднике), поскольку бритты придавали ему большое значение.

Если этих примеров из Европы и Палестины достаточно, чтобы предположить, что изначально в этом обычае был религиозный или мистический смысл, мы должны искать его объяснение в антропологических исследованиях. Робертсон Смит, как мне кажется 1003, первым предложил возможное объяснение праздника кущей, сравнив его с правилом, изложенным в книге Чисел xxxi. 19, согласно которому люди не должны входить в свои дома после кровопролития: "Семь дней пребывайте вне стана; кто убил кого-либо, и кто прикоснулся к убитому, очистите себя и пленных ваших на третий день и на седьмой". Он также указал, что на паломников распространяется то же правило, или табу, в Сирии и других местах. С тех пор была собрана огромная масса свидетельств, показывающих, что во всем мире люди, находящиеся в святом или нечистом состоянии, подвергаются этому или подобному ограничению; 1004 и если так было с паломниками и воинами после битвы, то так могло быть и с поклоняющимися на каком-то определенном празднике, даже если мы совершенно не в состоянии восстановить особый характер поклонения, вызвавшего это ограничение. 1005 В праздник Кущей, который был праздником урожая, причиной, по-видимому, была большая святость первых плодов, которые во многих частях света почитались с особым почтением. В знаменитом ныне празднике первых плодов у индейцев Натчез в Луизиане, подробности которого записаны с необычайной тщательностью и очевидной точностью, 1006 мы видим, что вождь, Великое Солнце, и все участники праздника должны жить в хижинах в двух милях от своей деревни, пока кукуруза, выращенная для этой цели в определенном месте, священнодействуется. Без дополнительных доказательств, которые вряд ли когда-либо появятся, объяснить греческие, римские или британские обычаи таким образом совершенно невозможно; мы должны довольствоваться общим принципом, что святость людей в определенные времена может нести с собой практику отказа от собственного жилища и жизни во временной хижине или будке. Палатки, о которых мы слышим в греческих обрядах, я рассматриваю как позднее развитие этой примитивной практики. Надпись из Андании, которая является лучшим греческим свидетельством, которым мы располагаем, датируется только 91 годом до н. э.; а к тому времени у грубых хижин были все возможности превратиться в цивилизованные палатки. *Казармы*, сделанные *вернами* в поэме Тибулла, были, как я полагаю, своего рода

бессознательным выживанием того же чувства и практики, реальный религиозный смысл которых был почти полностью утрачен.

Наконец, я рискну предположить, что *sasae* по римскому обычаю, сделанные из веток на Нептуналии и праздник Анны Перенны, а также из *виргин* у рабов на ферме, являются реминисценцией самой ранней формы итальянского жилища, которая сохранилась до исторических времен в круглом храме Весты, и примеры которой мы имеем в хижинах-урнах, обнаруженных в некрополе в Альбе. [1007](#) Самой ранней из всех форм, вероятно, была круглая конструкция из ветвей деревьев, воткнутых в землю, загнутых внутрь в верхней части и связанных вместе. [1008](#) Как бронзовые инструменты сохранились от более ранней стадии культуры в некоторых религиозных обрядах в Риме, так, я полагаю, сохранилась и эта древняя форма жилища, которая действительно относится к эпохе, предшествующей эпохе постоянных поселений и сельскохозяйственной рутины. Круги хижин эпохи неолита, такие как в Дартмуре, вероятно, были покрыты ветвями, поддерживаемыми центральным столбом. [1009](#)

[993](#) *Fasti*, iii. 525 foll. См. *R.F.* p. 50 и далее.

[994](#) *Tibull.* ii. 5. 89 и далее. Г-н Маккейл указал мне на отрывок в *Pervigilium Veneris*, строка 5, который, кажется, содержит намек на ту же практику (ср. строку 43).

[995](#) *Tibull.* ii. 1. 1-24.

[996](#) *Classical Review*, 1908, p. 36 и далее. Мои выводы были подвергнуты критике д-ром Постгейтом в "*Классическом ежеквартальнике*" за 1909 г., с. 127.

[997](#) *Hor. Sat.* ii. 3. 247.

[998](#) *Festus*, ed. Müller, p. 377.

[999](#) Левит xxiii. 40-42. Ср. Плутарх, *Quaest. conviv.* 4. 2. Это был праздник урожая и первых плодов (Исход xxiii. 16). Неemia viii. 13 и далее дает наглядное представление о возрождении этого праздника после плена.

[1000](#) *Athenaeus* iv. 41. 8 F. Ср. Farnell, *Cults of the Greek States*, vol. iv., p. 260.

[1001](#) *Dittenberger, Sylloge inscript.* (изд. 2), 653, строки 34 и далее. Ср. p. 200 (Теос).

[1002](#) Baeda, *Hist. eccl.* i. 30 (ed. Plummer). Есть любопытный случай изоляции в хижине в процессе, посредством которого жертвователю *сомы* в ведической религии становится божественным, цитируемый Юбером и Моссом, *Mélanges*, p. 34. Возможно, это может дать ключ к разгадке тайны.

[1003](#) *Религия семитов*, примечания K и N в конце тома.

[1004](#) См. например, Frazer, *G. B.* ed. 2, index, s.v. "Seclusion".

[1005](#) Мне пришло в голову, что пролитие крови при жертвоприношении животных, возможно, является причиной некоторых из этих обрядов. Последние слова процитированного выше отрывка из "Баэды" предлагают такое объяснение в случае с бриттами. В праздниках первых плодов "убийство кукурузы" может быть параллельной причиной табу. См. *G. B.* i. 372.

[1006](#) *Du Pratz*, перевод в *G. B.* ii. 332 и далее.

1007 См., например, Helbig, *Die Italiker in der Poebene*, p. 50 foll. Lanciani, *Ruins and Excavations of Ancient Rome*, p. 132. Стоит отметить, что в отрывке, цитируемом Хельбигом, Плутарх (*Numa* 8) использует для некоторых древнейших римских попыток строительства храмов то же слово, которым он описывает кабинки на празднике кущей (καλῖδες).

1008 Было ли в более поздние времена какое-то особое религиозное значение в использовании зеленой листвы и веток, я не берусь сказать, но меня поразило постоянное использование их в случаях религиозного уединения, даже если человек уединяется в какой-то части дома, а не за его пределами. См., например, G. B. ii. pp. 205-214.

1009 Профессор Анвил, "*Кельтская религия*" (серия "Constable's"), стр. 10. Мистер Баринг-Гулд сказал мистеру Анвилу, что видел в некоторых дартмурских кругах центральные отверстия, которые, похоже, предназначались для крепления этого столба. Здесь я добавлю, что мне пришло в голову, что эти хижины, по крайней мере, в одном смысле, должны быть выжившими (как и другие ритуальные точки) со времен пастушеской жизни и миграции арийцев. Временные хижины характерны для пастушеской жизни, отличие от сельскохозяйственной, и должны были использоваться во время скитаний, как израильтяне. См. Schrader, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples* (Eng. Trans., London, 1890), p. 404.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Теория профессора Дойбнера о Луперкалии

(См. с. 34 и 106)

В "*Archiv für Religionswissenschaft*", 1910, p. 481 и далее, профессор Дойбнер опубликовал интересное исследование этого загадочного праздника, на которое я хочу обратить внимание, хотя оно попало ко мне слишком поздно, чтобы использовать его в моих предыдущих лекциях.

Мне уже давно стало ясно, что любая попытка объяснить детали Луперкалий на основе одной гипотезы должна быть неудачной. Если все детали относятся к одной эпохе и одному первоначальному празднику, мы не сможем подобрать ключ ко всему церемониалу, хотя нам и удастся с некоторым успехом интерпретировать отдельные его черты. Возможно ли, однако, что эти детали относятся к *разным* периодам, что весь обряд, каким мы его знаем, со всеми деталями, собранными из разных источников знаний, был результатом наложения различных особенностей на первоначальную простую основу церемонии? Профессор Дойбнер отвечает на этот вопрос утвердительно, причем делает это с большим мастерством и образованностью.

Он начинает с объяснения слова *lupercus*, которое происходит от *lupus* и *arceo* и означает "охрана от волков". Изначально луперки были людьми, выбранными из двух родов или семей, чтобы отгонять волков от овчарен, в те времена, когда Палатин был пастушьим поселением, и делали они это, бегая вокруг основания холма по магическому кругу (если я правильно его понял). Если это так, то нам не нужно предполагать божество Луперка, да и вообще никакого божества, и не нужно видеть в бегунах квазидраматическое представление волков как духов растительности, как предлагал Маннхардт (см. мои "*Римские праздники*", с. 316 и далее). Эта точка зрения имеет то преимущество, что делает обряд простым и практичным, таким, который был бы естественным для примитивных латинян; и этимология,

по-видимому, не вызывает возражений, хотя она, несомненно, будет подвергнута критике, как, собственно, и было уже давно.

Но со временем, продолжает профессор Дойбнер, к этому простому обряду обхода без привязки к божеству добавился праздник деревенского бога Фавна, а теперь к нему добавилось жертвоприношение козлов, которые, похоже, были его любимыми жертвами (дети в *Hor. Odes*, iii. 18). *Луперки*, которые раньше бегали вокруг холма совершенно голыми, как во многих подобных обрядах (см. с. 491), теперь подпоясались шкурами козлов, чтобы увеличить свою "религиозную силу" в отпугивании волков силой, полученной от жертв.

Но *луперки* также носили в руках во время праздника, как мы его знаем, полоски шкур жертв, которыми они наносили удары женщинам, предлагавшим себя для ударов, чтобы сделать их плодовитыми. Профессор Дойбнер считает, что это было более поздним дополнением. Жизнь в городе уничтожила первоначальный смысл обряда - отпугивание волков; но к нему добавился новый смысл, предположительно выросший из использования шкур в качестве магических инструментов дополнительной силы. Здесь также впервые появляется Юнона как божество женщин, поскольку полоски были известны как *amicula lunonis* (*R.F.* 321 и прим.). Полоски, возможно, были заменены чем-то, что носили в руке, чтобы отгонять волков; козел, следует отметить, занимает видное место в культе Юноны, например, в Ланувииуме. Мистическое значение удара или порки было достаточно объяснено в данном случае Маннхардтом (*R.F.* p. 320) и теперь знакомо антропологам в других контекстах.

В период, когда оплодотворение женщин стало ведущей чертой обряда, государство взяло на вооружение народный праздник, и он получил допуск в религиозный календарь, который составлялся для города четырех областей (см. выше, Лекции IV., с. 106). Государство, как мы узнаем от Овидия, представлял *Flamen Dialis* (*Fasti*, ii. 282).

Но мы все еще должны объяснить одну странную деталь, которая никогда не была удовлетворительно объяснена в связи с остальной частью церемонии. У бегущих лоб был вымазан кровью жертв, которую затем вытирали шерстью, смоченной в молоке; после этого, говорит Плутарх (*Romulus*, 21), они должны были смеяться. Эти детали, как замечает профессор Дойбнер, кажутся очень неримскими; у нас нет параллелей с ними в римском ритуале, и я уже не раз отмечал в этих лекциях отсутствие использования крови в римском церемониале. Я предположил, что им было позволено сохраниться в религии города-государства, хотя на самом деле они принадлежали религии примитивного населения, жившего на месте Рима. Объяснение профессора Дойбнера совершенно иное, и на первый взгляд поразительное. Он считает, что это греческие катарсические детали, добавленные Августом, когда он реорганизовал *Луперкалии*, о чем мы можем догадаться по *Suet. Aug.* 31. Все они могут быть заимствованы из греческой религии. Мы знаем о них только от Плутарха, который цитирует некоего Бутаса как автора греческих элегий, в которых они упоминаются; но о дате этого поэта мы ничего не знаем. Овидий не упоминает об этих деталях и не намекает на них в своих историях о празднике. (Конечно, возможно, что пересмотр Августа был сделан после того, как Овидий написал вторую книгу "*Фастов*"; это не могло быть сделано до того, как он стал Понт. Макс. в 12 г. до н. э., и, возможно, только после этого, а "*Фасты*" были написаны за некоторое время до изгнания Овидия в 9 г. н. э.). То, что Август вставил греческие катарсические детали в старый римский праздник, конечно, удивительно, но не невозможно. Мы знаем, что в *ludi saeculares* он приложил немало усилий, чтобы соединить греческий и римский ритуалы.

Вышеизложенное - лишь набросок статьи профессора Дойбнера, но, надеюсь, достаточный, чтобы привлечь к ней внимание английских ученых. Независимо от того, будет ли она

полностью или частично принята ученым мнением, она, по крайней мере, будет иметь заслугу в том, что предложит способ, с помощью которого не только Луперкалии, но и, возможно, другие непонятные обряды могут быть вынуждены в конечном итоге выдать свои секреты.

ПРИЛОЖЕНИЕ III

Парные божества в Геллии xiii. 23 (см. с. 150)

Первое парное божество, упомянутое Геллием, - это *Луа Сатурни*, также известная как *Луа Матер*, о которой доктор Фрейзер пишет (стр. 412): "Что касается Луа, то мы знаем, что о ней говорили как о матери, что делает неправдоподобным тот факт, что она также была женой". Мы не удивлены тем, что он утверждает, что, поскольку к Весте обращаются как к матери в *Acta Fratr. Arv.* (Henzen, p. 147), это девственное божество также было замужем. Это он делает в своих лекциях о царской власти (стр. 222), цитируя Энния и Лактанция, которые считают Весту матерью Сатурна и Титана. Любой человек, знакомый с греко-римской религией и литературой, начиная с Энния, не нуждается в комментариях по этому поводу. Титул *Mater* здесь означает лишь то, что Веста была для своих почитателей в материнском положении: "*quamvis virginem, indole tamen quadam materna praeditam fuisse nuper exposuit Preunerus*", - говорит Хензен, цитируя "*Гестию-Весту*" Преунера, старую, но хорошую книгу (p. 333). Но вернемся к Луа: Признаюсь честно, я не могу объяснить, почему ее называли Матер. Мы знаем о ней, кроме списка Геллия и одного отрывка Сервия, только из двух отрывков Ливия, процитированных без комментариев доктором Фрейзером. Первый из них (viii. 1), который может быть взят из понтификальных книг, кажется, пропускает луч света на ее природу и функции. В 338 году до н. э. вольскианцы были разбиты, и в их лагере нашли "*armorum magna vis*". "*Ea Luae Matri se dare consul dixit, finesque hostium usque ad maritimam oram depopulatus est*". То есть, как я понимаю эти слова, он посвятил вражеские трофеи тому *нумену*, который был врагом его собственных посевов.¹⁰¹⁰ Ибо если *Lua* этимологически связана с *lues*, она может быть вредоносным аспектом Сатурна, как *Tursa Cerfia Cerfii Martii*, как объясняет Бухлер (*Umbrica*, p. 98).

В поддержку этого мнения можно привести любопытный отрывок из Сервия, в котором *Luae* почти наверняка исправлена на *Lunae* (см. издание Джордана в "*Rom. Mythol.*" Преллера, т. ii. p. 22). Комментируя "*Arboribusque satisque lues*" Вергилия (*Aen.* iii. 139), он пишет: "*quidam dicunt, diversis numinibus vel bene vel male faciendi potestatem dicatam, ut Veneri coniugia, Cereri divortia, lunoni procreationem liberorum: sterilitatem horum tam Saturno quam Luae, hanc enim sicuturnum orbandi potestatem habere*." Какой бы ни была Луа изначально, она, похоже, считалась силой, способной творить зло в посевах и женщинах; если удавалось заставить ее работать на посевах врага (см. *excantatio*, выше с. 58), тем лучше, и тем больше она претендовала на титул Матери (но д-р Фрейзер приводит примеры, когда *враждебный дух* назывался по фамилии, например, Дед Оспой, *G.B.* iii. p. 98). Когда консул посвящал ей добычу, он помогал ей выполнять ее функции, опустошая посевы врагов; таким образом, впоследствии она стала божеством добычи. В македонском триумфе 167 года до н. э. мы видим ее в компании с Марсом и Минервой как одно из божеств, которым "*spolia hostium dicare ius fasque est*" (Livy xlv. 33).

Здесь я могу добавить, что у доктора Фрейзера есть еще одна стрела в колчане, доказывающая, что Сатурн был женат: если Луа не была его женой (чего не утверждает ни

один римлянин), то Опс, несомненно, была. Он цитирует несколько слов из Макробия (i. 13. 19), в которых эти двое упоминаются как муж и жена. Если бы он процитировал весь отрывок, его читатель смог бы лучше судить о ценности авторов, о которых Макробий говорит, что они "crediderunt", что Опс была женой Сатурна. Ибо, похоже, некоторые из них считали, что Сатурн был "satu dictus cuius causa de caelo est" (отчаянная попытка превратить старый дух семени в небесного бога), а Опс, чье имя говорит само за себя, была землей. Но настоящим божеством-компаньоном Опса был не Сатурн, а Консус. Виссова в своей *rabome de Feriis* (перепечатана в *Gesammelte Abhandlungen*, p. 154 и след.) поставила это вне всяких сомнений. См. также мой *R.F.* p. 212. Имена Ops и Consus, очевидно, относятся к хранящейся кукурузе, и все в их культе указывает на то же самое. Связь Сатурна с Опсом - поздняя и ошибочная, проистекающая из тенденции к грецизации, которая привнесла в них Кроноса и Рею.

Далее несколько слов о Хоре Квирины. Поскольку за этим соединением имен следует Virites Quirini, в характерном методе, объясняемом в тексте (ср. Cic. *Nat. Deor.* ii. 27 о Весте, "vis eius ad aras et focos pertinet"), вряд ли есть необходимость комментировать его. Hora, возможно, связано с умбрийским Heris (ср. Buecheler, *Umbrica*, index), которое с родственными формами означает волю, готовность. Так, в "Nerienem Mavortis et Herem" (Ennius, fragm. 70, in Baehrens, *Fragm. Poet. Lat.*) мы можем видеть силу и волю Марса (ср. Herie lunonis). Гора также связана в легенде с Герсилией (Ov. *Met.* 14. 829), и это помогает показать, как александрийский эротический факультет создания легенд ухватился за нее. Но, говорит д-р Фрэзер, Энний считал ее женой Квирина: "Teque Quirine pater veneror, Horamque Quirini" (фрагмент 71 "Анналов"). Это интерпретация слов доктора Фрейзера, но Энний ничего не говорит о супружеских отношениях, а если бы и говорил, то его свидетельство о древнеримских представлениях было бы бесполезным. Энний не был римлянином; он был выходцем из Магна-Грации; и если д-р Фрэзер прочтет все, что о нем говорится, *например*, в истории римской литературы Шанца, он согласится, что любое утверждение такого человека о древнеримских представлениях о божественном должно рассматриваться с подозрением и подвергаться тщательной критике.

Далее мы переходим к Салации Нептуни. Об этой паре доктор Фрейзер говорит, что Варро явно подразумевает, что они были мужем и женой, и что это утверждают Августин, Сенека и Сервий. Накопление доказательств кажется весомым, но Варро не подразумевает ничего подобного (*L.L.* v. 72). Он предается причудливым этимологиям и выводит Neptunus из *nubere*, "quod mare terras obnubit ut nubes caelum, ab nuptu id est opertione ut antiqui, a quo nuptiae, nuptus dictus." Если бы он хотел сделать Салацию женой Нептуна, это последнее предложение, несомненно, подсказало бы ему это; но он продолжает после полной остановки: "Salacia Neptuni a salo". Только поздние авторы, не знающие истинной природы римских религиозных представлений, превращают Салацию в жену. Стоит отметить, что Варро в следующем предложении добавляет еще одно женское божество, Венилию, которую Вергилий делает матерью Турна (*Aen.* x. 76); а Сервий, комментируя эту строку, идет еще дальше и говорит, что она была идентична Салации. Возможно, обе они были морскими или водными духами, связанными с Нептуном как *famulae* или *anculae* (см. Wissowa, *R.K.* p. 19), но они потеряны для нас, и спекуляции бесполезны. В *R.F.* p. 186 я предложил объяснение Salacia, от которого я склонен отказаться. Но всем, кто желает изучить отношение к древнеримской *нумине* со стороны мифологов и философов греко-римского периода, я рекомендую внимательно прочитать всю главу Августина, из которой д-р Фрейзер цитирует несколько слов (*C.D.* vii. 22); и далее внимательно изучить греко-римские методы создания мифов о римских божественных именах, для чего ему будет полезно прочитать отрывки, на которые ссылается Виссова в *R.K.* pp. 250 и 251, и примечания.

И, наконец, Майя Вулкани. Здесь мы хоть раз получаем факт культа, что является облегчением после вольных и опрометчивых заявлений неримских и христианских писателей. Фламен Вулканалис приносил жертву Майе 1 мая, что доказывает, что между Вулканом и Майей существовала реальная, а не надуманная связь, но, конечно, не то, что они были мужем и женой. Д-р Фрейзер, однако, цитирует Цинция "по *Фастам*" (ар. Macrobi. i. 12. 18), утверждающего это, и отсылает нас к "*Gesch. der röm. Lit.*" Шанца за информацией о нем. *Лит.* за информацией о нем. Во втором издании этой работы он найдет обсуждение весьма сомнительного вопроса о том, является ли цитируемый им Цинций тем человеком, за которого он его выдает, а именно анналистом второй Пунической войны. Автор статьи "Цинций" в Pauly-Wissowa *Real-Encycl.* очень уверен, что тот, кто писал о *Фастах*, жил уже в эпоху Августа. Но если оставить это в стороне, что мы должны сделать с тем фактом, что другой анналист, Л. Кальпурний Пизон (известный как автор первого *lex de repetundis*, 149 г. до н. э.), сказал, что женой Вулкана была не Майя, а Майеста? Пизон не был хорошим авторитетом (см. выше, с. 51), но здесь он, похоже, ставит "супругу" бога огня в один ряд с такими проявлениями активности, как Кроты, Вириты и т. д.; и, похоже, уже во втором веке до н. э. начались спортивные и спекулятивные игры с этими именами. Я процитировал весь педантичный отрывок из Макробия в своих "*Римских праздниках*", стр. 98, где читатель может насладиться им на досуге. Я не удивлюсь, если он придет к выводу, что ни Макробий, ни его осведомленные информаторы ничего не знали о Майе. Когда он прочтет, что она была матерью Меркурия, он вспомнит, что Меркурий не был римским божеством самого раннего периода и не принадлежал к *ди индигетам*; а когда он обнаружит, что ее отождествляют с Бона Деа, он не должен забывать, что это божество, как теперь уже вполне согласны ученые, было привезено в Рим из Тарентума в эпоху Пунических войн. Единственный известный нам факт - это жертвоприношение 1 мая в честь Вулкана. Кто-то взялся за работу, чтобы объяснить этот и другой факт, а именно то, что иды месяца были днем посвящения первого храма Меркурия (495 г. до н.э.), а также тот факт, что храм Бона Деа на Авентине был посвящен в Календы. В результате получилась необычайная мешанина из фантазии и мифов, которую признали таковой те, кто внимательно изучал методы греко-римской науки. Разумеется, неопытные люди попадают в . Студенту, изучающему эти методы, было бы неплохо взять в качестве упражнения в критике три "образца римской мифологии", которые, по словам доктора Фрейзера (стр. 413), "уцелели на обломках античности" - любовь Вертумна и Помоны, Юпитера и Ютурны, Януса и Кардеи. В последней из них, особенно в последней, он найдет один из самых дерзких кусков очаровательной и умышленной выдумки, которую мог совершить латинский поэт в подражание эллинским любовным историям и в угоду вкусу публики, чье образование было в основном греческим.

Приведенное выше пространное примечание было написано до того, как я увидел статью фон Домашевского на эту тему ("*Festschrift für O. Hirschfeld*"), перепечатанную в *Abhandlungen zur röm. Religion*, p. 104 foll. ср. p. 162). Его объяснения в деталях отличаются от моих, но основываются на том же общем принципе, что имена Salacia и т. д. обозначают функции или атрибуты мужского божества, к которому они привязаны.

1010 О табу на такие трофеи и их уничтожении см. интересную статью М. С. Рейнаха "Тарпея" в *Cultes, mythes, et religions*, iii. 221 и далее.

ПРИЛОЖЕНИЕ IV

(Лекция VIII., стр. 169 и далее) *Ius* и *Fas*

В исторические времена два вида *ius*, *божественный* и *человеческий*, были сильно разграничены (см. Wissowa, R.K. p. 318, который цитирует Gaius ii. 2: "summa itaque rerum divisio in duos articulos diducitur, nam aliae sunt divini iuris, aliae humani"). Но почти наверняка изначально такого четкого разграничения не существовало. Общее мнение историков римского права выражает Кук (Cuq, *Institutions juridiques des Romains*, p. 54): "Le droit civil n'a eu d'abord qu'une portée fort restreinte. Постепенно завоевывая территорию, оно стремилось регулировать отношения, которые сами по себе являлись областью религии. Долгое время в Риме теократическое право сосуществовало с гражданским правом". (См. также Muirhead, *Introduction to Roman Law*, ed. Goudy, p. 15.) Возможно, формирование организованного календаря, отмечающего дни, принадлежащие божествам, от тех, которые им не принадлежали, впервые дало возможность для постепенного осознания мысли о том, что набор правил, по которым гражданин несет ответственность перед божественными существами, не совсем такой же, как тот, по которому он несет ответственность перед гражданскими властями. Для того чтобы осознать это различие во всех его аспектах, потребовалось много веков, и оно не было завершено даже в XII таблицах или позже, потому что санкция на ответственность гражданина перед божественными существами не была полной. Таблиц или позже, потому что санкция за гражданские преступления оставалась в значительной степени божественной; в этом Йеринг, конечно, не прав (*Geist des röm. Rechts*, i. 267 foll.). Как замечает Кук (p. 54, прим. 1), один институт *ius divinum* сохранил свою силу после полной секуляризации права и сохраняет ее по сей день, а именно клятва.

Если изначально не существовало различия между религиозными и гражданскими нормами права, то из этого следует, что изначально не было и двух терминов для их обозначения. Самый ранний отрывок, в котором они различаются как *ius divinum* и *humanum* (насколько мне известно), - это речь Цицерона к Сестию (56 г. до н. э.), сек. 91, цитируемая Wissowa, p. 319: "domicilia coniuncta quas urbes dicimus, *invento et divino iure et humano*, moenibus cinxerunt." Но все британские писатели по римскому праву, да и многие иностранные, используют слово *fas* как эквивалент *ius divinum* и резко отличают его от *ius*. Так, покойный доктор Гринидж в своей полезной работе о римской общественной жизни (стр. 52 и др.) проводит это различие; он пишет о рексе как главном толкователе божественного закона (*fas*) и о контроле, осуществляемом *fas* над жизнью гражданина. Ср. Muirhead, ed. Goudy, p. 15 и далее, где Моммзен цитируется следующим образом: "Моммзен, вероятно, близок к цели, когда описывает *leges regiae* как в основном правила *fas*". Но Моммзен, как и Виссова в своей "*Религии и культуре*", не использует слово *fas*, а говорит о "Сакральном праве". С другой стороны, Сом (*Римское право*, перевод Ледли, стр. 15, примечание) сравнивает *fas* с санскритской *dharma* и греческой *themis*, как означающие неписанные правила божественного происхождения, которые в конечном итоге уступили место *ius*, как в Греции перед δίκαιον. (Ср. Binder, *Die Plebs*, p. 501.) Но в данном случае безопаснее оставить этимологию в покое и попытаться выяснить, что сами римляне понимали под словом *fas*, которое действительно является своеобразным и загадочным. (О его возможной связи с *fari*, *effari* (ager effatus), *fanum*, *profanum* и т. д. см. в H. Nettleship's *Contributions to Latin Lexicography*, s.v. "Fas.")

Fas во все времена было несклоняемым, и редко встречается даже в форме винительного падежа, как, например, в Virg. *Aen.* ix. 96:

mortaline manu factae immortale carinae fas habeant?

В самых древних примерах его употребления, *т. е.* в античном календаре QRCF 24 марта и 24 мая, *т. е.* "quando rex comitiavit fas" (Varro, *L.L.* vi. 31), и QStDF 15 июня, *т. е.* "Quando stercus delatum fas" (Varro, *L.L.* vi. 32), трудно сказать, является ли он вообще субстантивом, а не наречием типа *satis*. Так и в античном языке *временного лексикона* Фурфо (58 г. до н. э.) мы читаем: "Utii tangere sarcire tegere devehere defigere mandare ferro oeti promovere referre *fasque esto*" (перед *fasque esto*, вероятно, следует вставить *liceat*). См. *CIL*. i. 603, строка 7; Dessau, *Inscript. Lat. selectae*, ii. 1. 4906, p. 246. В этих примерах *fas* просто означает, что вы можете совершать определенные действия, не нарушая религиозного закона; оно не обозначает сам религиозный закон. На мой взгляд, оно похоже на техническое слово *ius divinum*, означающее то, что разрешено делать в соответствии с ним; таким образом, *dies fastus* - это тот, на котором в соответствии с этим *ius* разрешено совершать определенные действия гражданского правительства, "sine piaculo" (Varro, *L.L.* vi. 29). *Нефас*, , таким образом, является словом, передающим запрет в соответствии с божественным законом. Благодаря постоянному сопоставлению с *ius*, *fas* со временем приобрело характер субстантива, как и его противоположность *nefas*. Словари приводят множество примеров его использования в качестве субстантива и в параллели с *ius*, но единственный, который я могу найти раньше Цицерона, - это Теренций, "Гецира", iii. 3. 27, *то есть* в работе неримлянина.

Я не могу найти, чтобы это слово использовалось Варро, где мы, естественно, могли бы его ожидать. Цицерон называет свой воображаемый *ius divinum* не *fas*, а *iura religionum*, *constitutio religionum* (*de Legibus* ii. 10-23, 17-32). *Ius* - это слово, которое всегда используется технически для обозначения отдельных отделов религиозного права, например, *ius pontificium*, *ius augurale* и *ius fetiale* (*CIL*. i. p. 202, *is preimus ius fetiale paravit*). Представление о том, что *fas* может означать некий свод религиозных законов, вероятно, связано с использованием этого слова Вергилием в "Quippe etiam festis quaedam exercere diebus Fas et iura sinunt", *Georg.* i. 269, и с комментарием Сервия: "id est, divina humanaque iura permittunt: nam ad religionem fas, ad homines iura pertinent."

Странно, что он персонифицирован как некое божество в формуле фетиев, которую они использовали, когда объявляли римские требования на вражеской границе (Livy i. 32): "Audi Iuppiter, inquit, audite Fines (cuiuscunque gentis sunt nominat), *audiat Fas*". Откуда Ливий взял эту формулу? У нас нет записей о книге фециалов; если она произошла от книги понтификов, что вполне вероятно, то формула не должна быть древней, а персонификация Финеса также заставляет усомниться в подлинности всей формулы.

ПРИЛОЖЕНИЕ V

Поклонение священной утвари (стр. 436)

Нет никаких сомнений в том, что Братья Арвала поклонялись определенным *оллам*, или примитивным сосудам из обожженной на солнце глины, которые использовались в их древнейших обрядах. Об этом свидетельствуют две надписи разного времени, которые напечатаны на стр. 26 и 27 книги Хензена "*Acta Fratrum Arvalium*". После выхода из рощи и входа в храм "in mensa sacrum fecerunt ollis"; а вскоре после этого "in aedem intraverunt et ollas precati sunt". Затем, к нашему изумлению, мы читаем, что дверь храма была открыта, а *оллы* сброшены вниз по склону перед ним. Это последнее действие кажется необъяснимым, но поклонение находит необычную параллель в молочном ритуале тодасов с холмов Нилгири.

Доктор Риверс в своей работе о тода (Macmillan, 1906, p. 453), суммируя свои впечатления об их поклонении, отмечает, что "отношение поклонения, которое, несомненно, присутствует в сознании тода, переносится с самих богов на материальные объекты, используемые в служении богам". "Религиозное отношение поклонения переносится с самих богов *на предметы, вокруг которых сосредоточен ритуал молочной кухни*". Эти предметы - в основном колокольчики буйволов и молочные сосуды; подробный рассказ о них, о том, с каким благоговением они почитаются, и о молитвах, в которых они упоминаются, можно найти в пятой, шестой и восьмой главах работы доктора Риверса, которая, как рассказ о религии, атрофированной чрезмерным развитием ритуала, во многих отношениях представляет большой интерес для изучающих римский религиозный опыт. Следующее предложение понравится читателям этих "Лекций":...

"Тоды, кажется, показывают нам, как чрезмерное развитие ритуального аспекта религии может привести к атрофии тех идей и убеждений, на основе которых была построена религия; и затем, как, в свою очередь, ритуал может пострадать, и действия, выполняемые механически, без живых идей за ними, могут быть выполнены небрежно и неполно, а религиозные обряды, которые связаны с неприятностями и дискомфортом, могут быть уклонены или полностью проигнорированы."

Было ли поклонение *оллам* частью первоначального ритуала Братьев или появилось после его возрождения Августом, определить невозможно. Но если мы можем позволить молочному ритуалу Тодаса помочь нам в этом вопросе, мы можем заключить, что в любом случае он не был действительно примитивным, и что он был результатом того процесса чрезмерной ритуализации, которому также следует приписать *piacula*, вызванную ростом фигового дерева на крыше храма, и три *Sondergötter Adolenda Commolenda Deferunda*. (См. выше p. 161 и далее, а также Henzen, *Acta Fratr. Arv.* p. 147.)
